Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Décembre 1935

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Perfection épiscopale et perfection sacerdotale

Remarques à propos d'un article de M. Masure

J'ai relu à diverses reprises l'article-conférence de M. Masure, intitulé *La perfection exigée par le sacrifice de la Messe*, et publié ici même le 1er septembre 1935. Sans doute la Rédaction, en acceptant cet article, avait-elle eu conscience qu'il pourrait susciter quelques réactions dans les milieux théologiques puisque, dans une note, elle nous avertit que « la thèse de M. le chanoine Masure peut être discutée entre théologiens ». L'avouerai-je? Ma réaction personnelle est plutôt celle de quelqu'un qui cherche à comprendre et à classer ses idées qu'à critiquer ou à réfuter une doctrine qui, si elle heurte par certains côtés, n'en apparaît pas moins dans l'ensemble des plus sympathiques et attrayantes.

Que M. le Ch. Masure me pardonne si, voulant éclairer ma lanterne, j'essaie d'ordonner ici les quelques grands principes qui me semblent dominer le problème.

1. L'épiscopat, au moins dans la doctrine de saint Thomas, ne constitue pas un ordre sacramentel qui viendrait s'ajouter aux sept autres, et particulièrement au sacerdoce ou prêtrise. Il ne donne donc pas à l'évêque un nouveau caractère sacramentel, distinct, ne fût-ce que potentiellement, du caractère sacerdotal. Et pourtant, toujours au dire de saint Thomas, l'épiscopat est une consécration. « Par sa promotion à l'épiscopat, écrit le saint Docteur, l'évêque reçoit un pouvoir qui demeure perpétuellement en lui. Mais on ne peut dire que ce soit un caractère : car, par le pouvoir épiscopal, l'homme n'est pas directement ordonné à Dieu, mais au corps mystique du Christ. Ce pouvoir n'en est pas moins indélébile comme le caractère, et il est donné par le moyen d'une consécration » (Supplem., q. 38, art. 2, ad. 2).

Si saint Thomas se refuse ainsi à concevoir l'épiscopat comme conférant un caractère, c'est que le caractère nous consacre et nous ordonne à Dieu, dans les choses qui ont rapport au culte chrétien; et que le caractère sacerdotal nous met en rapport direct et immédiat avec l'Eucharistie. Les pouvoirs qu'il confère ont trait premièrement au corps véritable du Christ offert sur nos autels; ce n'est que par dérivation qu'il nous ordonne au corps mystique et nous donne le pouvoir de distribuer et conférer les sacrements en vue de disposer les âmes au culte eucharistique. Or, par rapport à la consécration eucharistique, « le pouvoir épiscopal ne dépasse pas le pouvoir sacerdotal » (IV *Cont. Gent.*, c. 76).

Soit dit en passant, s'il est vrai que le prêtre tient de l'évêque le pouvoir de consacrer, parce qu'il a été ordonné par lui, il n'en demeure pas moins qu'une fois en possession de son caractère sacerdotal, le prêtre peut consacrer validement, indépendamment de son évêque; et je ne m'explique pas cette parole de M. Masure : « Dans l'ordre et dans le sacrement, il y a une hiérarchie qui fait que l'une des intentions, celle de l'évêque, fût-il indigne

personnellement, domine les autres et les annule au besoin » (art. cité, p. 119). Faut-il entendre cette phrase, retournant le cas proposé, en ce sens que si l'évêque, au jour de l'ordination, célébrant la messe avec les nouveaux prêtres, n'a pas l'intention de consacrer, l'intention positive de le faire des nouveaux prêtres serait du fait même annulée? On serait curieux d'avoir la pensée de l'auteur sur ce point (1).

2. Mais le culte eucharistique est un culte social, où tout le corps mystique a à prendre part. C'est donc un culte organisé et hiérarchisé; et le principe constitutif de cette organisation est le caractère sacramentel. Le caractère du baptême, en effet, constitue les membres du culte chrétien, autorisés à y prendre part. Le caractère de la confirmation constitue les défenseurs de ce culte, et leur donne droit de prendre part au culte à ce titre spécial de soldats du Christ et d'adultes de la vie chrétienne. Le caractère sacerdotal enfin établit les prêtres de ce culte, leur donne droit de tenir la place du Christ, de réaliser le sacrifice par la consécration eucharistique, et d'unir les fidèles en une même oblation avec le Christ, leur tête.

A ce culte chrétien, composé par le sacrifice eucharistique et les sacrements qui sont comme ses dérivés, il faut un chef hiérarchique. Au premier abord, on serait tenté de voir ce chef dans le simple prêtre. Mais précisé-

(1) Pour ma part, je ne vois d'autre réponse que celle-ci : les nouveaux prêtres consacrent en union avec l'évêque, et il entre dans leur intention, explicite ou implicite, de ne consacrer qu'en soumission à son intention à lui; en sorte que, volontairement et librement, ils subordonnent leur intention à la sienne, et si l'intention de consacrer n'existe pas chez l'évêque, la leur est, *par le fait de leur volonté*, annulée. On peut en donner comme signe l'application qu'ils mettent à ne pas prononcer les mots de la formule consécratoire avant l'évêque. Mais il demeurerait toujours possible, sinon licite, à l'un de ces prêtres de vouloir consacrer et de consacrer validement, indépendamment de l'évêque : par exemple, en prononçant, de propos délibéré, la formule de consécration avant l'évêque.

ment au simple prêtre échappe l'organisation du culte : s'il peut constituer les membres fidèles par le baptême, il ne lui appartient ni d'établir les défenseurs, ni surtout de consacrer les prêtres. Cela revient de droit à l'évêque du fait de sa consécration épiscopale.

Nous sommes donc amenés, conformément à la doctrine de saint Thomas, à considérer cette consécration comme donnant au caractère sacerdotal de l'évêque une élévation et une dignité qui en fait un caractère de chef et de prince de l'Église. Car, à n'en pas douter, c'est par son caractère sacerdotal que l'évêque consacre les prêtres et leur donne sacramentellement les pouvoirs afférant à leur charge, mais ce caractère a dû auparavant être magnifié par une consécration nouvelle, grâce à laquelle l'évêque est vraiment le grand-prêtre, le souverain prêtre du culte chrétien. Il en est vraiment la pierre angulaire sans laquelle le culte chrétien est appelé à périr, ne pouvant se perpétuer dans ses prêtres.

Il s'ensuit que tout le culte chrétien est en dépendance de l'évêque, son véritable chef hiérarchique. Sa constitution, sa permanence, son exercice même en sa légitimité, relèvent de lui. Et donc que le simple prêtre n'exerce *légitimement*, — je ne dis pas *validement*, — ses pouvoirs cultuels qu'en tant qu'il est relié organiquement, hiérarchiquement à l'évêque. Ce lien n'est pas seulement un lien de simple juridiction; il repose sur quelque chose de beaucoup plus profond, la constitution organique du culte chrétien, basée sur les caractères, mais dont la clef de voûte est la consécration épiscopale qui ordonne celui qui en est revêtu à tout le corps mystique.

De ce chef, il est tout à fait exact de dire qu'il y a « non seulement une hiérarchie de juridiction, mais une hiérarchie d'ordre » (art. cité, p. 118), encore qu'il faut bien l'entendre et qu'il ne s'agit pas d'enlever au simple prêtre, séparé de son évêque, le pouvoir de consacrer validement. L'on peut dire, me semble-t-il, que le prêtre excommunié, qui célèbre la messe, offre vraiment le

sacrifice du Christ, car la consécration demeure valide; mais il ne saurait offrir le sacrifice de l'Église, qui l'a rejeté, lui-même s'étant séparé de son chef hiérarchique, l'évêque.

Il est non moins vrai de dire que « la prêtrise est historiquement comme théologiquement issue de l'épiscopat ou plutôt de l'apostolat, au sens primitif du mot » (art. cité, p. 118). Ce sont des prêtres-chefs, des grands-prêtres, des évêques que le Christ a consacrés en la personne des Douze, et « les apôtres ont conféré à des inférieurs une partie de leurs obligations pastorales, pour que ces prêtres inférieurs les exercent dépendamment d'eux : ce fut un sacerdoce participé, dérivé et subordonné » (ibid., p. 118). Encore faut-il s'entendre sur le sens de cette expression « obligations pastorales ».

3. L'évêque a deux fonctions très distinctes à exercer dans l'Église du Christ : une fonction de prêtre-chef dans l'organisation et la constitution du culte chrétien; une fonction de régence et de gouvernement, par laquelle il est appelé à enseigner « *tanquam auctoritatem habens* » le peuple chrétien, à lui donner des lois, à juger et à porter des sanctions. Cette dernière fonction est ordonnée à la première : car l'évêque gouverne son peuple en vue de le sanctifier, et cette sanctification s'obtient par l'Eucharistie et les sacrements. Nous avons ainsi dans l'évêque deux pouvoirs très distincts, bien qu'ordonnés l'un à l'autre : le pouvoir de juridiction et le pouvoir d'ordre.

Le pouvoir de juridiction, l'évêque le tient du Pape. Il le possède et peut en faire usage dès qu'il est institué par l'autorité suprême à la tête d'un diocèse, et avant même d'être consacré; il le perd, même après sa consécration, dès qu'il lui arrive de se séparer du Pontife romain et de tomber dans le schisme. Le pouvoir d'ordre vient à l'évêque à la fois de son caractère sacerdotal et de sa consécration épiscopale : c'est un pouvoir hiérarchique qui l'établit chef du culte chrétien et lui donne droit de régir

sacramentellement les membres de ce culte. Autre chose en effet est d'enseigner, de légiférer, de juger le peuple chrétien; et autre chose d'avoir prise sur la constitution même du culte divin et sur les fonctions essentielles à ce culte. Le premier rôle relève du pouvoir de juridiction donné par le Christ à Pierre et aux Apôtres, et transmis, par voie d'authentique succession, au Pape et aux évêques. Le second rôle fait appel à un pouvoir hiérarchique conféré par voie de consécration, et intimement lié à cette autre consécration qu'est le caractère sacerdotal.

Quand donc on parle d'obligations pastorales, de charge d'âmes, d'apostolat, toutes fonctions propres de l'évêque, et de la participation qu'y peut prendre le simple prêtre, il faut bien préciser si l'on veut parler du pouvoir d'ordre ou du pouvoir de juridiction.

Quant au pouvoir d'ordre, nous avons vu que l'évêque s'associe intimement les simples prêtres dans l'exercice du culte chrétien, en leur conférant le caractère sacerdotal.

Pour ce qui est du pouvoir de juridiction, il ne faut pas oublier que la juridiction des évêques, transmise par le Pape, leur vient du Christ et est de droit divin. La juridiction que l'évêque transmet à ses prêtres est de droit ecclésiastique. Il n'en reste pas moins vrai que là encore le prêtre se trouve étroitement dépendant de l'évêque. Et si l'évêque, se séparant du Pape, perd son droit de gouverner le peuple chrétien, à plus forte raison le prêtre tient-il de l'évêque ses droits de juridiction et leurs limites.

En tout état de cause, dans l'exercice légitime de son sacerdoce comme dans l'attribution de ses pouvoirs juridiques, le simple prêtre est lié à l'évêque, et s'il participe à son double pouvoir d'ordre et de juridiction, on ne s'étonnera pas que, du point de vue moral, le prêtre soit appelé à participer aussi d'une certaine manière qui reste à préciser à l'état de perfection de l'évêque.

4. L'état de perfection, dont il est parlé à propos de

l'épicopat, est un état extérieur qu'il faut bien distinguer de l'état intérieur de charité parfaite auquel un homme peut arriver. « L'on dira, écrit saint Thomas, qu'un homme se trouve dans l'état de perfection, non pas à raison de l'acte intérieur de charité qui en lui est parfait, mais parce qu'il s'est obligé, pour toujours et par un acte solennel, aux choses de la perfection » (IIª IIªe, q. 184, art. 4). Les évêques sont dans l'état de perfection parce qu' « ils s'obligent aux choses de la perfection, lorsqu'ils assument l'office pastoral, à charge de donner leur vie pour leurs brebis... Et cette profession s'accompagne d'une solennelle consécration » (ibid., art. 5).

Les religieux, eux aussi, sont dans l'état de perfection, parce qu' « ils s'engagent par vœu à s'abstenir des choses séculières, dont il leur était loisible d'user, en vue de vaquer à Dieu plus librement. Et c'est en quoi consiste la perfection de la vie présente... D'autre part l'engagement qu'ils prennent s'accompagne de la solennité de la profession et bénédiction » (ibid., art. 5). Aussi bien « les personnes qui embrassent l'état de perfection ne font pas profession d'être parfaites, mais de tendre à la perfection » (ibid., art. 5, sol. 2).

Le P. Lemonnyer, commentant ces textes (*Somme théol.*, « La Vie humaine », trad. franç., p. 511), remarque que l'état extérieur ou ecclésiastique de perfection requiert trois choses : l'obligation aux choses de la perfection, la solennité, c'est-à-dire le caractère public et officiel de cette obligation, l'application aux œuvres extérieures de perfection.

« L'Ordre sacré, remarque le P. Lemonnyer, requiert la perfection intérieure pour le bon exercice des fonctions qu'il comporte, une perfection intérieure supérieure à celle-là même que requiert l'état religieux. Mais cela ne fait pas qu'il constitue un état de perfection extérieure. L'Ordre d'ailleurs n'est pas un état, mais un office. » « Le vœu de continence, annexé à l'Ordre sacré dans l'Église occidentale, et la promesse d'obéissance du nouveau

prêtre à l'évêque, promesse à laquelle le Droit attribue une portée de plus en plus sérieuse, ne suffisent toujours pas à créer l'état extérieur de perfection, *dont ils sont, cependant, l'amorce notable* » (loc. cit., pp. 511-512).

N'avons-nous pas là, du fait de ce lien qui lie le simple prêtre à son évêque, une sorte de participation à l'état de perfection épiscopale? On pourrait en dire autant, et à plus forte raison, du prêtre qui reçoit de son évêque charge d'âmes. « La charge qu'ils assument, dit saint Thomas, ne les place pas dans l'état de perfection. En effet, ils ne sont pas obligés de ce chef et par un vœu perpétuel à conserver toute leur vie la charge d'âmes. Ils la peuvent abandonner... ce qui ne leur serait aucunement permis s'ils étaient dans l'état de perfection » (q. 184, art. 6). Néanmoins, tant qu'ils sont dans cette charge, sous le contrôle et la dépendance de leur évêque, ils sont obligés, d'une obligation nouvelle et qui s'ajoute à celle de l'Ordre sacré, à la perfection ou sainteté intérieure. Cette obligation s'appuie, dans ses exigences, sur la stabilité relative de leur charge, stabilité qui, sans constituer à proprement parler un état, ne s'en approche pas moins et en est, comme le dit le P. Lemonnyer, une « amorce notable ».

Il apparaît donc bien que le prêtre qui a charge d'âmes, ou même le simple prêtre, du fait de son vœu de chasteté et de sa promesse d'obéissance à l'évêque, se trouvent de quelque manière plus ou moins étroite communier à l'état de perfection de l'évêque.

5. Cette communion, selon ses degrés et ses formes, entraîne pour le prêtre une obligation correspondante à la perfection intérieure, au développement de la charité dans son âme. Or ici, n'oublions pas que la grande source de sanctification pour le prêtre, comme pour le fidèle, c'est le culte chrétien : Eucharistie et sacrements. L'Eucharistie y tient évidemment la place principale, et, pour le prêtre qui célèbre la messe, elle est source de grâces plus abondante encore que pour le simple fidèle. Mais

cette Eucharistie, comme le fait très bien remarquer M. Masure, symbolise l'union des membres du corps mystique et elle la produit efficacement en les unissant dans la charité au Christ, leur tête. C'est que la perfection intérieure est une perfection de charité qui va à Dieu par le Christ, et qui s'étend à tous les membres du Christ, établissant entre eux ce lien vital qui les unit à leur tête dans un même amour mutuel. « Qu'ils soient un, comme Nous sommes Un », disait Jésus dans sa prière sacerdotale, exprimant ainsi en un raccourci saisissant tout l'idéal de la perfection chrétienne.

Or, dans le culte chrétien, source de sanctification et d'union en charité, l'évêque et les prêtres tiennent une place à part. L'évêque est chef du culte chrétien et les prêtres tiennent de lui leurs pouvoirs sacerdotaux : par les prêtres, l'évêque transmet au peuple chrétien la vie et la lumière; ils sont, entre ses mains, comme les instruments conscients et actifs de son sacerdoce souverain. De ce chef l'évêque est dans un état de perfection qui l'oblige à une charité inlassable envers son troupeau et plus spécialement à une paternité toute pleine de sollicitude à l'égard de la partie choisie de ce troupeau : les prêtres. Ceux-ci en retour communient partiellement mais réellement à l'état de perfection de l'évêque; et cette communion les oblige à une perfection de charité qui les unira à l'évêque dans une soumission filiale profondément vécue; cette communion les oblige à être unis entre eux dans l'amour fraternel et dans une respectueuse obéissance à ceux qui ont reçu de l'évêque autorité pour les guider et les régir dans leurs fonctions sacerdotales et apostoliques. Une même charité circule ainsi dans tout le corps sacerdotal, de l'évêque aux prêtres et des prêtres à l'évêque, et entre les prêtres eux-mêmes; charité organique comme la vie qui circule de la tête aux membres; charité analogue à celle qui anime le corps mystique tout entier, mais plus intense en raison du rôle de sanctificateur et d'apôtre dévolu au corps sacerdotal. Et cette

charité se puise principalement et avant tout au sacrifice de la messe, symbole efficace de l'union dans la charité.

Est-il besoin de noter, en terminant, que la vie communautaire puise dans l'intelligence de ces vérités un principe de raison d'être et de force incomparable? On comprend alors que M. Masure puisse écrire : « Le prêtre est un être articulé à toute une société religieuse, et surtout subordonné à ce personnage en état de perfection qu'est l'évêque, tout entier appliqué à la vertu parfaite qui est la charité et dont l'exercice le sanctifie incessamment... Dans cette vie, la messe est un sommet et comme un Thabor matinal et quotidien, — mais c'est un sommet qui repose sur de fortes pentes qui l'appuient, sur une existence tout entière subordonnée à la charité dont cette messe est le signe efficace » (art. cité, p. 124).

M. le Chanoine Masure ne m'en voudra pas d'avoir essayé de dégager de sa conférence les quelques grandes vérités qui constituent l'armature de toute vie sacerdotale.

Ch.-V. Héris, O. P.

La splendeur corporelle des saints

(*suite*)

Le cas du bienheureux Bernardino Realino, jésuite, mort en 1616, est des plus intéressants. Outre que les enquêtes informatives commencèrent assez tôt pour qu'il fût possible d'interroger des gens qui avaient connu le bienheureux (le procès de Naples commença en 1625), les témoignages sont nombreux et la plupart assez précis et circonstanciés. Parmi les dépositions des témoins *ex auditu* un récit revient plusieurs fois, celui du Père Jacques Brancaccio, de Naples. Celui-ci, ayant suivi un jour le P. Bernardino, qui venait d'adorer le Saint-Sacrement, dans l'église du collège de Lecce, remarqua, lorsqu'il passait dans le corridor, que, de son visage et de toute sa personne, sortait une masse d'étincelles. Le P. Brancaccio très surpris crut à un trouble de sa vue et se frotta les yeux plusieurs fois, pour dissiper cette illusion; mais il continua de voir le même jaillissement d'étincelles. Le P. Brancaccio, déclara le P. Antoine Maresgallo, au procès de Lecce, était un homme peu crédule, et il avait coutume de dire que les visions venaient parfois de ce que les gens avaient trop bu. Il ajoutait avec bonhomie que, pour lui, ce n'était certainement pas le cas, ne buvant jamais de vin (1).

(1) *Summarium super dubio*, etc., Rome, 1726, p. 181, par. 17-18. Voici le passage important : « ... detto Padre Giacomo Brancaccio vidde mentre detto Padre Bernardino caminava per lo predetto cor-

Le P. Antoine Beatillo, qui connaissait le récit du P. Brancaccio, avait entendu dire également à d'autres personnes qu'elles avaient vu le P. Realino lumineux, notamment aux frères coadjuteurs Vincent Illari et Jean-Antoine Negro, à la signora Petronille Pisacane et à sœur Isabelle Cucuri. Lui-même, déclara-t-il, le jour de son arrivée au collège de Lecce, 13 juillet 1602, avait constaté ce prodige dans les circonstances suivantes : il venait d'arriver, très las par suite de son voyage et de la grande chaleur ; le frère portier l'avait conduit dans une chambre, pour y prendre un peu de repos, et il s'était jeté tout vêtu sur son lit, lorsque le P. Bernardino, alors vice-recteur du collège, vint lui souhaiter la bienvenue et l'embrasser : sa figure rayonnait d'une telle lumière qu'il en fut ébloui (1).

La déposition de sœur Sibille Cucuri offre également l'intérêt de certaines précisions. Pendant de longues années celle-ci avait entendu la messe du P. Realino à l'église *del Giesu* et avait remarqué sa figure resplendissante, particulièrement au moment du *memento*. Fort intriguée, et se demandant si elle ne serait pas trompée par quelque jeu de lumière, elle s'était postée de manière

ritorio, che uscivano dalla faccia di detto Padre Bernardino, e da tutta la sua persona grandissima copia di faville di fuoco. » — Cette luminosité sous forme d'étincelles n'est pas unique en hagiographie, outre le cas de Rose de Lima, cité plus loin, j'en trouve un exemple dans la vie d'un saint récemment canonisé, saint André-Hubert Fournet (1752-1834). L'abbé Forget, qui dans son enfance servait la messe que l'abbé Fournet allait dire au village voisin de Molante, raconta plus tard à l'abbé Morisson qu'un jour d'hiver, la terre étant légèrement couverte de neige, comme il se rendait à ce village, suivant l'abbé sur l'étroit chemin qui y conduit, il vit « comme des rayons et des étincelles » sous les pieds d'A.-H. Fournet. L'abbé Morisson avait été frappé de l'émotion avec laquelle l'abbé Forget racontait ce fait, après de si nombreuses années (Jules Saubat, *André-Hubert Fournet*, 1924, t. I, p. 339).

(1) *Ibid.*, p. 187, par. 45-6-7 : « ... et fateor coram Deo, che per alcuni raggi, che gl'va cirono dalla faccia io non potei per quella volta raffigurarlo, anzi mi ritirai un poco à dietro con la faccia. »

à observer favorablement le phénomène et à voir s'il ne se produisait pas pour d'autres Pères, quand ils disaient leur messe; mais elle n'avait rien remarqué de semblable (1).

Le frère Vincent Illari, outre qu'il avait entendu dire à plusieurs Pères qu'ils avaient vu le P. Bernardino la face brillante de lumière (il cite le P. Charles Fossella, le P. Pierre Pittarello, le P. Antoine Boniti et le P. François Stoppia, les trois premiers, anciens recteurs du collège), témoigna lui-même du fait par expérience personnelle. Deux fois il avait vu la figure du bienheureux rayonnante; la première fois dans sa chambre, où il avait été le trouver à l'improviste, pour quelque message, et l'avait surpris en oraison; la deuxième, au cours de la récitation des litanies, dans la salle commune (2).

L'interrogatoire de frère Vincent Illari paraît avoir été particulièrement méticuleux : il dut préciser combien de temps avait duré cette lumière (de 30 à 40 secondes, dans les deux cas); on le pria de bien réfléchir s'il n'aurait pas été trompé par son imagination, par un éblouissement, par quelque jeu de lumière. Le témoin maintint énergiquement les termes de sa déclaration et fit observer, notamment, que ce qu'il avait observé au cours de la

(1) *Ibid.*, p. 189, par. 56 : « E'vero, che la faccia del Padre Bernardino è stata più volte vista tutta luminosa, e risplendente, et io, che dalli quindici anni della mia vita cominciai ad andare ogni mattina quasi à sentir la Messa nella Chiesa del Giesù, ho visto la faccia sua risplendente, et con splendori à torno à torno, e questo era particolarmente al tempo del memento. Et io mettevo à posta da un lato per vederli la faccia, et altre volte facevo l'istessa diligenza con l'altri Padri, e mai ho visto il detto lume nelle faccie loro. E non poteva nascer questo splendore da altra causa estrinseca, come dal sito dove stava o altra cosa simile, perche l'istesso effetto, si sarebbe visto nelli altri. »

(2) *Ibid.*, pp. 192-3, par. 64 sq. : « ... io... trovai detto Padre che stava inginocchioni in mezzo la camera, et entrando in detta camera viddi la faccia di detto Padre splendida in maniera, che mi diede stupore, e consolazione, in vedere quella faccia così splendida, che non essendo lume alla camera la illuminava. »

récitation des litanies ne pouvait être subjectif puisque d'autres, le P. François Stoppia, le P. Pierre Pittarello et le « maître des humanités » avaient constaté comme lui la face lumineuse du P. Bernardino (1).

Le premier fait s'était passé 36 ans auparavant; le deuxième, 30 ans, environ.

Il existe un autre témoignage direct sur le même ordre de faits; mais il est moins pertinent, car le témoin n'indique pas s'il vit le P. Bernardino lui-même lumineux : il dit simplement qu'étant allé le voir il aperçut, par la fente de sa porte, qui n'était que poussée, une vive lueur qui lui fit croire à un incendie. Troublé, il poussa la porte et trouva le Père agenouillé et soulevé au-dessus du sol. Les termes de la déposition sont fort précis et le témoin fut comme le précédent l'objet d'un questionnaire insistant; pourtant ils ne sont pas satisfaisants au regard de la présente étude pour la raison que j'ai dite : la lumière éblouissante aperçue par Tobias de Aponte à travers la porte a-t-elle été vue par lui émanant de la personne du Père? Il ne le dit pas (2).

Quoi qu'il en soit, on voit que l'exemple du bienheureux Realino offre une sécurité remarquable tant par le nombre des témoignages que par la précision des récits. Certains détails interdisent en effet de croire à l'emploi métaphorique des mots « splendeur, splendide », comme cela s'est passé plusieurs fois ailleurs. Quand frère Illari nous dit qu'il a vu la face du Père « splendida », il nous

(1) *Ibid.*, par. 69 : « Et interrogatus, et monitus, che faccia matura riflessione se fusse stata imaginazione, o sbagliatura d'occhi, o pure riflessione di lume, o in altro modo, che non sia cosa miracolosa, respondit : Non fu imaginatione, o sbagliamento, o altra cosa, perche allora io stava svegliato, et operando come di sopra, e che manco poteva essere riflessione di lume, non essendoci in dette loco riflessioni tali, ne lumi, che potessero fare questo effetto, oltre che questa cosa non l'ho vista mai in altri, né in altro tempo se non nel Padre Bernardino, e nel tempo sopradetto in maniera tale, che io tengo per cosa chiara, che fusse cosa miracolosa, etc... »

(2) *Ibid.*, pp. 200-1, par. 113-118.

est impossible de croire à un éclat venant d'une vive rougeur, car il ajoute que la chambre en était tout illuminée (« ... vedere quella faccia cosi splendida, che non essendo lume alla camera, la illuminava »).

Dans un cas comme celui-là la critique ne peut guère s'exercer que d'une manière autoritaire, radicale, et en vertu de présupposés philosophiques. Celui que les faits importunent ne peut les congédier qu'en récusant l'ensemble des témoignages qui les affirment. C'est une besogne historiquement difficile.

*
* *

Comme saint Ignace, comme sainte Thérèse, saint François de Sales a frappé ceux qui l'approchaient par l'empourprement occasionnel de son visage. Georges Rolland, son domestique, qui le servait à la messe, a noté qu'il avait, à l'autel, le « visage enflammé et embrasé (1) », et le chanoine Magnin emploie, dans sa déposition, la même expression : « ... les yeux dressés en haut... la face tout enflammée (2) ».

D'autres témoignages parlent de « splendeur », sans qu'on sache bien s'il s'agit de cette même rougeur ou d'un phénomène d'un ordre différent. Le même Georges Rolland, par exemple, parlant de l'attitude de son maître aux processions de la Fête-Dieu, observe qu'il s'y montrait d'un recueillement extraordinaire et qu'il avait « la face toute resplendissante (3) ».

Sainte Jeanne de Chantal va plus loin et prononce le mot « lumineux » :

« Quand il priait, quand il était à l'office ou qu'il

(1) 1er *Procès de Genève*, art. 33, p. 1112. Je dois, ici, exprimer ma reconnaissance à la R. Mère Supérieure du monastère de la Visitation d'Annecy qui a bien voulu me faire donner communication des extraits des dépositions que j'utilise.

(2) *Ibid.*, art. 38, p. 720.

(3) *Ibid.*, art. 26, p. 1042.

disait la très sainte Messe, à laquelle il paraissait un ange, pour la grande splendeur qui était en son visage... Quand il consacrait, il prenait encore une nouvelle splendeur; on l'a remarqué mille fois... Quand il portait le Saint-Sacrement aux processions, vous l'eussiez vu comme un chérubin, tout lumineux (1). »

On pourrait, à l'extrême rigueur, se demander si ces expressions : *splendeur*, *tout lumineux*, ne désignent pas de manière emphatique un visage rutilant de ferveur et ravi de joie spirituelle; mais un autre témoignage, celui du P. Claude-Louis-Nicolas de Quoex, ne laisse place à aucune interprétation métaphorique : lorsque saint François était à Talloires, rapporte-t-il, il assistait aux offices « avec tant d'attention, dévotion et révérence, qu'il semblait plutôt un ange du ciel qu'un homme de la terre. Et j'affirme l'avoir vu si éclatant de lumière et sortir comme des rayons de sa face devant le très adorable Sacrement de l'autel, autant comme il est possible de dire (2) ».

D'ailleurs, sainte Jeanne de Chantal avait, en d'autres circonstances, observé sur la figure de saint François une véritable lumière, ainsi que l'attesta la Mère de Chaugy au 2e Procès de Genève :

« Nostre tres digne Mere nous a dit que le Jeudi saint de l'année 1604 que le serviteur de Dieu avoit presché le Caresme au Parlement de Dijon, ayant assisté Mgr André Fremyot à sa première Messe et communiant de sa main, Madame l'esleue des Barres et elle virent sa face toute lumineuse tout de mesme, disoit cette chere Mere, que si le soleil luy eust voulu faire un diademe lumineux; ce qui fut apperceu de si grand nombre de personnes que

(1) *Sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1876, t. II, p. 254. Cette lettre, ainsi que la déposition de la Sainte, ont été éditées à part en un petit volume par la Visitation d'Annecy : *L'âme de saint François de Sales révélée par sainte Jeanne-Françoise de Chantal.*

(2) *1er Procès de Genève*, art. 33, p. 274.

la chose se rendit publique. De quoy le bon Prelat tira grande honte et confusion (1). »

Sans doute il est permis au critique moderne de désirer dans ces témoignages d'autres précisions concrètes qui rendent les faits plus palpables, mais il faut convenir qu'il est difficile d'interpréter tous les témoignages qui précèdent dans un sens banal et figuré. Si les témoins n'ont pas donné tous les détails matériels qu'on voudrait avoir, c'est qu'ils ne regardaient pas les faits qu'ils rapportent comme justiciables de l'observation courante faite d'indifférence morale et de curiosité : ils étaient émus, édifiés; croyaient fermement à un symbolisme miraculeux et ils auraient pensé le profaner en le décrivant comme on ferait d'un phénomène naturel. Ces sentiments ne peuvent suffire à nous faire croire à leur commune illusion.

***

Rose de Lima, tertiaire dominicaine, n'avait pas seulement le teint couleur de rose qui lui valut son surnom (elle s'appelait Isabelle), son biographe, Léonard Hansen, nous assure, d'après plusieurs témoignages que je n'ai pu vérifier sur les originaux, que non seulement son ardent amour de Dieu embrasait parfois son visage, mais qu'on la vit irradier une lumière brillante et d'un éclat neigeux (2). Une compagne de la sainte, qui partageait sa chambre, aurait vu, une nuit, de petites flammes semblant jaillir de sa bouche et de ses yeux, alors qu'elle priait (3).

(1) *2e Procès de Genève*, t. IV, pp. 804-5.

(2) *A. S.*, 26 août, p. 957, n. 274 : « Ad Rosam ut venit (Fr. Joannes de Lorenzana)... vidit speciem humana formosiorem, claram, niveam, fulgentem, ac caelesti quadam pulchritudine obradiatam. »

(3) *Ibid.*, p. 946-C : « Nocte quadam Rosae dormiendum fuit in uno conclavi cum socia virgine; haec circa gallicinium evigilans, vidit per tenebras frequentia micare lumina in cubiculo; mox pavide circumspiciens, advertit, non aliunde esse; quam a facie orantis in

Il est difficile de faire la critique de ces faits sans avoir sous les yeux les documents originaux. Il n'est pas impossible que cette rougeur intense, qui lui incendiait la face, ait été transformée ensuite en rayonnement lumineux, comme il paraît bien que cela se soit produit pour sainte Thérèse. Certaines expressions métaphoriques se prêtent d'elles-mêmes à la réalisation concrète : on dira d'abord : « son visage s'enflammait », puis « jetait des flammes » et, enfin, « jetait des flammes éblouissantes ». Cette réalisation peut se produire tout naturellement et sans aucune tromperie, car l'ambiguïté est d'avance dans les mots. Ainsi, quand Léonard Hansen rapporte que le P. Antoine Rodriguez vit, au moment de la communion, la figure de sainte Rose « *totam flammeam* », il est facile d'interpréter cette rougeur comme une flamme véritable (1). Et cela, surtout, lorsque d'autres expressions bien plus vagues et ambiguës achèvent de mettre l'esprit dans l'incertitude. Le même auteur nous dit, en effet, que le P. Louis de Bilbao nota aussi bien souvent, au moment où il communiait la sainte, qu'elle avait le visage « couvert d'une splendeur céleste : *caelesti splendore perfusum* (2) ». On ne saurait trop regretter l'emploi de ce style chez les hagiographes ; il rend impossible le travail du critique, en disant trop et pas assez. Ici, à défaut de preuve du contraire, l'historien a le devoir de minimiser ces expressions et de les prendre dans un sens banal. Non seulement, les principes généraux de la critique

angulo Rosae; haec enim lectulo suo, clam, ad fundendas preces, in pavimentum sese demiserat, et ubi maxime in obscuro latere credebat, prodebatur lucidis igniculis, per os oculosque inter orandum evibratis, testante prodigio, quantum incendium fervebat intus. Hoc ipsum Rosae insciae plurie coram diversis accidisse, compertum est. »

(1) *Ibid.*, p. 957, p. 273 : « ... Ad hanc ubi sacerdos cum sacratissima Hostia pervenit faciem Virginis totam flammeam vidit, et medullitus expavit, nondum gnarus, quid indicaret mira haec et improvisa coruscatio. »

(2) *Ibid.*

historique y invitent, mais certains passages du contexte. Le biographe de sainte Rose nous dit en effet, plus loin, qu'au moment de sa mort, ayant communié, le visage de la sainte « rougit gracieusement (1) ».

On a vu que chez saint Ignace les deux phénomènes, le normal et le prodigieux, avaient été constatés sans qu'il soit possible d'admettre que le second n'était qu'une amplification indue du premier. Peut-être en est-il de même pour sainte Rose, mais d'après la documentation dont je dispose, ce n'est point le miracle qui doit bénéficier du doute.

Il faut d'ailleurs reconnaître que cette rougeur se montra sur les joues de la sainte dans des circonstances qui, si elles ne sont pas légendaires, ne sont guère moins étonnantes qu'un éclat lumineux véritable. On rapporte, en effet, que le visage de Rose de Lima apparut, après sa mort, si frais et brillant que les foules accouraient pour la voir (2).

Je ne sais si le fait est solidement établi pour sainte Rose, mais il est difficile de douter qu'on l'ait constaté chez une mystique qui vivait à peu près à la même époque, une autre dominicaine, la vénérable Agnès de Langeac. « Par une merveille qui étonna fort plusieurs personnes, écrit son premier biographe, l'abbé de Lantages, aussitôt que la Mère Agnès eut expiré, sa face devint très belle, resplendissante comme un soleil, et tout son corps aussi blanc que de l'albâtre. Le lendemain son visage parut tout riant et sa bouche plus fraîche et plus vermeille que lorsqu'elle était en vie (3). »

(1) *Ibid.*, p. 1024-D : « Triduo ante felicem obitum supplex voce flebili divinum Viaticum, et extremam petiit Unctionem : delato Eucharistico epulo instar coruscantis aurorae gratiose rubuit, et gaudio suo impar in altissimam ecstasim rapta fuit. »

(2) *Ibid.*, p. 1025, n. 227 : « Ad Ecclesiae valvas visus est vultus virginis vividiori et venustiore colore rutilare... »

(3) *Vie de la Vénérable Mère Agnès de Jésus*, etc., par M. de Lantages, nouv. éd. par M. l'abbé Lucot, 2 t. Paris, 1863, t. II, p. 40.

L'abbé Branche, ancien curé de Langeac, alors religieux de Pibrac, assista, tout proche de la grille, aux obsèques de la Mère Agnès, et a laissé mémoire de ce qu'il vit :

« Cette beauté, dit-il, donna son éclat principal durant la grand'messe des funérailles. Car le vermillon de sa face parut avec plus de vigueur, les yeux et la bouche étaient comme riants, et ces merveilles prenaient leur accroissement à mesure que la messe s'avançait.

« Le seigneur marquis de Langeac, celui de Chavaignac et quelques autres seigneurs, et plusieurs gens de qualité, qui étaient à ce convoi, virent ces merveilles avec un grand étonnement, et savent que j'ai eu l'honneur de les voir avec eux, et que je ne mens pas. Le seigneur marquis, qui fondait en larmes, fit approcher le corps près de la grille pour le toucher et trouva que les pieds et les mains, outre leur rare blancheur, étaient aussi doux et flexibles que s'ils eussent été en vie. Les parties de son corps qui paraissaient à l'opposite des flambeaux, quoique de loin, étaient transparents, et l'on voyait au-dedans les os et les nerfs, comme on les aurait vus à travers un verre incarnat (1). »

De son vivant, Agnès avait déjà frappé son entourage par l'éclat de son visage. Plusieurs témoignages aux procès de 1722 se rencontrent pour dire que Mère Agnès étant en oraison, son visage paraissait « rayonnant de lumière et enflammé comme celui d'un séraphin (2) ». Mais ici encore il est permis de se demander si ces expressions ne désignent pas simplement une extraordinaire rougeur, car nous savons, par des témoignages précis, qu'au moins dans certains cas, il ne s'agissait de rien d'autre. Cette rougeur était si vive qu'on put croire qu'elle se fardait. « J'eusse juré, dit le P. Boyre, dans un

(1) Ce récit est tiré de *La vie des saints d'Auvergne*, t. II, ch. xxvii, par l'abbé Jacques Branche, ancien curé de Langeac et confesseur d'Agnès. Il est confirmé par une attestation de Anne Roy de la Besseyrolles, témoin oculaire, au procès de 1698 (cf. *ibid.*, p. 41).

(2) *Ibid.*, t. II, p. 118.

de ses mémoires, que le pinceau y avait passé, si je ne l'eusse vue devant mes yeux subir de tels changements ; mais j'atteste que c'était l'ardeur de sa dévotion qui vermillonnait sa face et de face humaine en faisait une face d'ange (1). »

Cet embrasement de la face était en effet soudain et cessait aussi brusquement. L'auteur anonyme de *L'Admirable vie de sœur Agnès de Jésus* rapporte que le P. de Hezecques, dominicain, ayant eu la curiosité de voir la Mère Agnès communier, remarqua qu'au moment de la communion, elle avait le visage « rouge comme du feu » et que, « soudain, comme si quelque coup mortel lui eût été donné, sa face devint blanche comme neige (2) ».

En somme nous retrouvons chez la Vénérable Agnès le phénomène de rougeur intense et brusque constaté déjà chez sainte Thérèse et chez saint Ignace ; mais chez elle, cette singularité relativement banale prend un caractère nettement prodigieux en se produisant, comme cela semble bien attesté, un certain temps après sa mort, et il est remarquable qu'elle n'a pas suffi à créer une tradition de luminosité proprement dite.

* * *

Le cas du bienheureux Grignion de Montfort peut être donné en exemple pour montrer qu'il est prudent de n'accueillir des faits merveilleux que sur pièces originales, et il prouve la facilité avec laquelle des faits simplement surprenants peuvent, par des retouches insensibles, se transformer en faits prodigieux.

On lit, dans la dernière biographie du bienheureux, que celui-ci, prêchant, le jour de la Chandeleur (1715),

(1) *Ibid.*, p. 254.

(2) *Admirable vie*, l. VI, ch. I (*ibid.*, p. 345). Ce retour à la pâleur n'était pas de règle. Il lui arrivait même le *plus souvent*, au milieu de ses ravissements, de conserver « cette haute couleur d'écarlate » (*ibid.*, p. 134).

en l'église des Dominicains, à la Rochelle, « son visage pâle et ravagé se transfigura. Des rayons lumineux en sortirent, et, l'enveloppant comme d'une nuée, dérobèrent ses traits à l'assistance si bien que ses amis ne le reconnaissaient plus qu'au son de sa voix (1) ».

Or, si on lit le récit de la même scène dans la biographie composée par le P. de Clorivière, en 1785, d'après une vie contemporaine et des documents originaux, on est frappé de voir que la version ancienne, par l'emploi de termes moins affirmatifs, et même par des restrictions marquées, ne donne pas la même impression de prodige :

« Son visage, exténué par ses austérités et ses jeûnes presques continuels, parut tout à coup lumineux; il en sortit comme des rayons de gloire, et le changement qui s'y fit était tel que ses meilleurs amis, ceux qui le voyaient et conversaient habituellement avec lui ne purent le reconnaître qu'à la voix (2). »

Il est d'ailleurs certain qu'un fait manifestement extraordinaire s'est produit, car l'auteur ajoute : « Cette merveille fit une telle impression sur tout le peuple, elle lui inspira tant de respect pour le prédicateur que lorsque, après la grand'messe, il sortit de la sacristie pour dire la sienne, tout le monde voulut rester pour l'entendre, quoiqu'il eût assisté à celle qu'on venait de dire (3). »

La lecture d'un document plus près encore des faits et écrit d'après des témoignages directs va encore préciser les doutes que nous pouvions avoir sur le miraculeux de la scène : le récit du R. P. Besnard, qui avait interrogé des témoins oculaires, offre, en effet, une version encore affaiblie de l'événement :

(1) *Le Bienheureux L.-M. Grignion de Montfort* (*1673-1716*), par l'abbé A. Laveille, Paris, 1908, pp. 459-60.

(2) *Vie* par le P. de Clorivière, pp. 442-3. Ce texte m'a été aimablement communiqué par le R. P. B.-M. Morineau, qui a bien voulu encore me donner copie d'un extrait du mémoire manuscrit du P. Besnard que je vais citer ci-après.

(3) *Ibid.*

« Il prêcha le matin (de la Purification) dans l'église des RR. PP. Dominicains. C'était ses délices de parler de la sainte Vierge et il le fit, ce jour-là, avec un zèle et une action qui produisirent un prodige. Pendant le sermon, son visage, quoique effacé par les fréquentes infirmités et les grandes austérités, parut si vif, si enflammé, si brillant, que ceux mêmes qui vivaient tous les jours avec lui ne le reconnurent qu'à la voix, quoiqu'ils fussent assez près. Cet événement augmenta les sentiments d'estime et de vénération que toute la ville avait pour lui (1). »

Que l'on veuille bien faire subir à ce texte — lequel n'est pas encore un témoignage direct — une réduction proportionnée à celle que subissaient naturellement les précédents, en se rapprochant de la réalité, et nous aboutissons à une élimination probable du merveilleux.

Si l'on s'en tient aux termes de ce dernier document — le seul existant, du point de vue de l'histoire — on doit supposer que le visage du prédicateur, après s'être montré dans sa pâleur habituelle, s'est violemment empourpré sous le coup d'une intense ferveur et que cette rougeur, jointe à une expression où se mêlaient l'enthousiasme, la joie, l'attendrissement, s'est transformée ensuite, dans l'imagination de plusieurs, en une transfiguration lumineuse.

* * *

Je remplirais bien des pages si je citais tous les extraits biographiques que j'ai pu recueillir, où se trouvent mentionnés des cas de luminosité. Mais des cas douteux multipliés ne font pas un cas certain. Ce qu'on rapporte du bienheureux Jean Colombini, du bienheureux Henri

(1) Mémoire du P. Besnard, p. 193. Le R. P. Besnard, Supérieur général des Prêtres du Saint-Esprit, avait interrogé, à partir de 1743, c'est-à-dire vingt-sept ans après le fait qui nous intéresse, tous ceux qui pouvaient témoigner directement de ce qu'ils savaient sur la vie du Bienheureux.

Suzo, de la bienheureuse Ida (mère de Godefroy de Bouillon), de sainte Jeanne de Valois, du bienheureux Martin de Porrès, de saint François Borgia, de saint Pierre d'Alcantara, de saint Vincent Ferrier, de nombreux martyrs n'ajoute aux faits qui précèdent ni précisions nouvelles ni de nouveaux motifs de crédibilité. Plutôt que de remonter indéfiniment dans le passé, où la critique des faits devient de plus en plus difficile, il me paraît plus profitable de poursuivre l'étude de cette tradition de la luminescence des saints sur quelques exemples plus proches de nous. Ces exemples, je n'ai pas à les choisir, comme je l'ai fait précédemment; j'apporte la totalité de ma documentation : trois cas seulement : un mystique orthodoxe russe, Séraphin de Sarov, le Curé d'Ars, et un prêtre encore inconnu du public, le P. Jean-Michel Roy, de la Congrégation du Sacré-Cœur de Bétharram.

Si j'accueille ici la tradition qui place le saint ermite Séraphin parmi les mystiques lumineux, ce n'est pas que son cas offre des garanties historiques particulières : sa sainteté et, partant, les faits de sa vie mystique, n'ont pas subi l'épreuve d'un procès canonique, comme cela se passe dans l'Église romaine. Néanmoins, parmi les témoignages qui nous sont parvenus à son sujet sur le phénomène de luminosité, un certain récit m'a paru apporter, par ses détails et sa couleur, un élément d'appréciation non négligeable. J'en emprunte le texte à M. Pierre Iswolski, archiprêtre de l'Église russe à Bruxelles, qui s'est intéressé particulièrement à Séraphin :

« Un récit nous est parvenu, se rapportant aux dernières années de la vie du saint (1), rédigé par un témoin avec la précision d'un procès verbal. L'auteur, on le voit, a voulu fixer ses impressions, sans y ajouter des réflexions personnelles. C'était un propriétaire du pays, du nom de

(1) C'est-à-dire à la première moitié du dix-neuvième siècle. Saint Séraphin a été canonisé en 1903.

Motoviloff, ami et disciple du saint, homme d'affaires et homme du monde, rien ne semblait le préparer à l'expérience mystique qu'il eut par la volonté du saint (1).

« On était en plein hiver, la neige tombait à gros flocons et couvrait le sol. Dans la forêt, près de la cellule, Motoviloff était assis sur un tronc d'arbre; saint Séraphin se tenait debout devant lui. Ils s'entretenaient, comme ils avaient coutume de le faire de choses graves et intimes.

« Je sais, disait le saint, que vous réfléchissez souvent sur le sens et le but de notre vie terrestre. On vous a dit : priez, observez les commandements, faites le bien, et vous aurez ce que vous cherchez. Cette réponse ne vous suffit pas. C'est moi, l'humble Séraphin, qui tâcherai de vous éclairer.

« La prière, le jeûne, les actes de charité chrétienne sont nécessaires et méritoires, mais ce n'est qu'un moyen; le but est d'obtenir la grâce du Saint-Esprit. La prière est un entretien de l'homme à Dieu, mais la prière même cesse quand la grâce nous touche, que le Saint-Esprit descend en nous. Me comprenez-vous?

« Comment pourrais-je connaître l'action du Saint-Esprit? » répondit Motoviloff. « La prière est dans ma conscience et dans ma parole; les œuvres de charité sont manifestes, mais comment constater la présence du Saint-Esprit? »

« A l'époque où nous vivons, dit le saint, nous nous sommes éloignés de la vie chrétienne. Les mots les plus simples nous sont obscurs. Souvenez-vous de ce que dit l'apôtre Paul : nous nous dirigions vers l'Achaïe, et le Saint-Esprit n'était pas avec nous; nous avons pris le chemin de la Macédoine, et le Saint-Esprit nous accompagnait. Ce passage paraît obscur : les hommes pouvaient-ils constater avec évidence la présence du Saint-Esprit?

(1) La scène se passe dans un ermitage situé en pleine forêt, à quelques kilomètres du couvent de Sarov, où la châsse du saint était encore naguère conservée et visitée par des foules de pèlerins.

C'est pourtant très clair. Notre doute provient de ce que nous nous sommes éloignés des profondeurs de la science chrétienne et, prétextant les lumières de la civilisation, nous nous sommes plongés dans les ténèbres. Quand les hommes étaient conscients de la présence du Saint-Esprit, ce n'était ni un rêve, ni le délire d'une imagination troublée, c'était bien la réalité. Souvenez-vous de Moïse après son entretien avec Dieu, des rayons qui éclairaient sa face; souvenez-vous de la transfiguration de Notre-Seigneur, de la lumière qui émanait de Moïse et d'Élie. Les apôtres avaient la certitude de la présence du Saint-Esprit et pouvaient dire avec assurance : il a semblé au Saint-Esprit et à nous-mêmes. »

« Mon Père, dit Motoviloff, aidez-moi afin que je puisse vous comprendre. »

« Le prenant par les épaules, le saint lui dit doucement : « Nous sommes tous deux en ce moment même « dans l'Esprit. Pourquoi détournez-vous votre regard? »

« Je ne puis vous regarder, mon Père, votre figure est « plus brillante que le soleil, cette clarté m'aveugle. »

« Ne craignez rien, dit le saint, vous-même vous brillez « comme moi, vous êtes aussi dans la plénitude de l'Es- « prit, et c'est pour cela que vous pouvez me voir tel que « je suis en ce moment. » Se penchant vers lui, il ajouta : « Remerciez le Seigneur de la grâce qu'il vous accorde. « J'ai prié Dieu dans mon cœur pour qu'il vous donne la « vision matérielle de la présence du Saint-Esprit dont il « accorde la vue à ses serviteurs. »

« Après ces paroles, écrit Motoviloff, je le regardai et un effroi religieux me prit. Représentez-vous la face d'un homme qui vous parle entourée de rayons éclatants. Vous apercevez le mouvement des lèvres, l'expression changeante des yeux, vous entendez sa voix et sentez la pression de sa main, mais vous ne voyez ni celui qui vous parle, ni votre propre personne, rien qu'une lumière éclatante qui s'étend à une dizaine de mètres à l'entour, éclairant d'une vive lueur la blancheur de la neige qui

couvre le sol et les gros flocons de neige qui tombent (1). »

La chronique du monastère de Divéiévo contient encore le récit d'une *staritza*, Matrena Plechtchéiéva, qui visita l'ermite dans sa solitude : « Ce qui m'a semblé surtout admirable, dit-elle, c'était le visage du grand *staretz* (2), il était joyeux et lumineux comme chez un ange (3). »

***

La luminosité qu'on prête au saint Curé d'Ars est moins éblouissante, sans être appuyée pour cela de documents plus irréfutables.

« Au mois de mars 1852, écrit M. l'abbé Trochu, vers une heure et demie du matin, le Curé d'Ars faisait passer la première à son confessionnal une jeune religieuse de la congrégation de l'Enfant-Jésus, Sœur Clotilde. Une chandelle éclairait seule ce coin de la chapelle de Saint-Jean-Baptiste. Or M. Vianney, ayant découvert la grille, apparut à sa pénitente revêtu de clarté. Une lumière subtile, supra-terrestre, l'enveloppait tout entier... »

Quand Sœur Clotilde sortit du confessionnal, le Curé d'Ars « avait retrouvé son aspect ordinaire (4) ».

Le témoignage de la Sœur fut recueilli par M. Bail, curé d'Ars le 21 novembre 1878.

Je trouve dans la même biographie encore ce fait :

« En 1849, Mlle Marie Roch, de Paris-Montrouge, désira recourir aux lumières de M. Vianney : elle était tour-

(1) *Un Saint russe au dix-neuvième siècle (saint Séraphin de Sarov)*, par Pierre Iswolski, *Les Lettres*, 1er octobre 1921, pp. 505-7. Cf. un article de Boris Zaïtzev dans le *Vozrojdénié* (quotidien russe) du 25 janvier 1933, *Autour de saint Séraphin de Sarov*, pp. 2 et 3.

(2) Sur les *startzy*, ascètes qui jouent dans les monastères orthodoxes un rôle analogue à celui de nos maîtres des novices, voir une très vivante étude de *La Vie Spirituelle* (1er fév. 1935, suppl., p. [91]) où l'on trouve également quelques renseignements sur saint Séraphin.

(3) *Vozrojdénié, ibid.*

(4) Francis Trochu, *Le Curé d'Ars*, Paris, 1926, p. 622.

mentée de peines intérieures très vives et pensait que l'homme de Dieu seul pourrait l'en délivrer. Après une longue attente, Mlle Roch parvient enfin tout près du confessionnal. Elle peut même plonger ses regards dans l'ombre où se tient le serviteur de Dieu. Et, qu'a-perçoit-elle? Deux rayons de feu qui semblent jaillir du visage du saint, dont les traits sont effacés, éclipsés par ces lueurs intenses. Mais l'étrangère n'est-elle point le jouet d'une hallucination? Non, il n'y a pas d'illusion possible. Mlle Roch a la possession parfaite d'elle-même, et le soleil qui brille à cette heure n'aurait pas de ces caprices dans ce coin obscur. Notre Parisienne, comme fascinée par les regards de flamme, les fixa longuement, pendant huit ou dix minutes, et ils ne s'éteignirent pas. Elle n'eut pas le courage d'entrer au confessionnal et elle quitta la chapelle Saint-Jean-Baptiste (1). »

Je pense qu'aucun admirateur ou dévot de saint Jean-Marie-Baptiste Vianney ne trouvera qu'il y a excès de prudence à considérer ces témoignages comme peu satisfaisants. Ni dans l'un ni dans l'autre nous n'avons une déposition en forme, précisant les détails indispensables. Pour Mlle Roch, le récit de l'abbé Trochu est emprunté aux *Annales d'Ars* dont j'ignore les sources. Cette relation est conçue en termes tantôt vagues, tantôt excessifs et impropres (*lueurs intenses*). On a l'impression (qu'il ne faudrait jamais avoir dans des cas de ce genre) qu'on a voulu donner à la relation un caractère dramatique et apologétique. Enfin, les conditions matérielles et morales où se trouvaient Mlle Roch (sa longue attente, ses tortures morales, la conviction où elle est que le Curé d'Ars — déjà connu comme voyant et thaumaturge — est seul qualifié pour les apaiser) ne sont pas de nature à donner beaucoup d'autorité à un témoignage en lui-même insuffisant.

Il y a bien, d'un fait du même ordre, un témoignage

(1) *Ibid.*, pp. 622-3. D'après les *Annales d'Ars*, mai 1915, p. 383.

officiel, mais il est de seconde main, c'est celui de M. Jean Gardette, aumônier du Carmel de Chalon-sur-Saône qui déposa au procès apostolique *ne pereant* que son frère, curé de Saint-Vincent, de Chalon-sur-Saône, assistant avec lui à la prière du soir dans l'église d'Ars, avait vu le visage du Curé d'Ars « transfiguré et encerclé d'une auréole ». « Mon frère, ajoute-t-il, regarda autour de lui et n'aperçut d'émotion chez aucun des assistants (1). »

Que le déposant lui-même n'ait rien vu, qu'aucun des assistants ne semble avoir rien vu, suffit à faire classer le fait parmi les phénomènes subjectifs qui échappent aux prises de l'histoire.

Il est possible que le saint Curé d'Ars soit apparu à plusieurs dans une lumière de gloire anticipée. L'histoire est incompétente pour l'affirmer.

*
* *

J'arrive maintenant à un fait dont le mérite est d'appartenir à notre temps et d'avoir été constaté par un témoin que j'ai pu questionner personnellement. Avec sa bienveillante permission — dont je suis heureux de le remercier ici, de nouveau, publiquement — je vais donner textuellement ce témoignage inédit. Le témoin, c'est le R. P. Jules Saubat, prêtre du Sacré-Cœur-de-Jésus (de Bétharram), postulateur de la cause de saint André-Hubert Fournet, puis de la bienheureuse Élisabeth Bichier des Ages. Le sujet, si je puis dire, est un prêtre du même institut, mort aujourd'hui, le P. Jean-Michel Roy.

Voici donc ce que m'écrivait, le 11 juillet 1933, le R. P. J. Saubat, en réponse à une lettre où je lui demandais des renseignements complémentaires sur le fait de luminosité dont il m'avait entretenu, sans me donner, à mon gré, assez de précisions :

(1) *Ibid.*, p. 635.

« Pour le P. Jean-Michel Roy, que vous dirai-je?

« Les Pères de Bétharram arrivent le 8 mai 1923 à 10 h. 30 du matin dans l'église des Miracles (à Rome) pour dire la messe. Ils venaient pour la béatification du P. Michel Garicoïts, leur fondateur, après deux jours de train, tous éreintés.

« L'économe que j'étais, en même temps que postulateur, supérieur et le reste, courait partout pour pourvoir à tous les besoins.

« Vers 11 h. 30, je traverse en courant la sacristie pleine de monde. Les Pères rentraient, ayant dit leur messe; les autres partaient aux autels. Tout à coup, notre vénérable recteur m'arrête d'un coup de main assez énergique sur l'épaule et me dit : « Mais voyez, cet homme-là a l'auréole! » Je m'arrête, je regarde... « cet homme-là » était le P. Roy qui rentrait à la sacristie, sa messe terminée; il venait déposer ses ornements. Je regarde : il se tournait juste vers la table des ornements, il s'inclinait devant le crucifix, *ut mos est*. Je vois en effet, d'abord, un visage très rouge. Cela me frappe peu ; mais immédiatement, je vois très clairement une vapeur, sorte de nuée blanche, qui entourait toute la tête. La profondeur du nimbe était de 15 à 20 centimètres, plutôt 20. Je vous assure que je me suis arrêté devant ce spectacle. J'ai regardé, tout surpris, et mon agitation qui n'était pas petite, est tombée complètement. Le phénomène a duré peu, une minute peut-être; puis ça s'est affaibli par les bords extérieurs à la tête, et vite tout a disparu, et j'ai repris ma course aux affaires. Et voilà tout ce que je puis vous dire. Le souvenir est resté très vif, très précis, et j'en suis ému comme au premier moment. »

La relation du R. P. Saubat me paraît importante. En effet, ainsi qu'il le fait remarquer, ses préoccupations du moment étaient toutes matérielles et, bien qu'il eût une haute idée des vertus surnaturelles du P. Roy, il ne s'attendait en rien à le voir alors la tête entouré du halo des bienheureux. Chez lui manquait totalement cette atten-

tion expectante qui vient troubler l'observation des faits dans les séances spirites. Indépendamment de la personnalité du témoin, le témoignage est d'une valeur exceptionnelle. Impossible de voir ici d'où viendrait l'erreur : deux témoins voient ensemble le fait, le Père recteur et et le Père Saubat; ils le contemplent à loisir, et la description de l'un d'eux est particulièrement rassurante par son prosaïsme précis : on n'y parle pas de lumière divine, le Père n'est pas comparé à Moïse, ni à un chérubin; mais ce cercle de « vapeur » qui lui nimbe la tête, on en évalue le rayon en centimètres, et l'on dit le temps qu'il a duré et la manière dont il a disparu.

Le fait, au surplus, a pris des proportions si humbles que l'esprit le plus ennemi du merveilleux se trouve enclin à l'accepter. Résultat incalculable, car si le fait est vrai — et qui donc viendrait soutenir sérieusement qu'il ne l'est pas! — voici le doute entré dans les esprits. Doute à rebours, non du fait, naturellement, non des autres, mais au contraire doute des doutes que pouvaient nous inspirer les faits antérieurs et mieux tranchés, doute favorable à ces cas dont, tout le premier, j'ai cru parfois les preuves insuffisantes et auxquels ce cas récent, palpable et un peu terne, vient infuser une crédibilité toute fraîche.

Car, enfin, le moyen de croire que le R. P. Roy, des prêtres de Bétharram, soit le premier homme qu'on ait vu la tête couronnée d'un halo?

La conclusion logique qui s'impose à quiconque admettra que le P. Saubat et son compagnon ne se sont pas trompés — j'élimine la supposition qu'ils veuillent nous tromper, et les esprits les moins bienveillants seront bien obligés de me suivre s'ils considèrent que le récit qu'on m'a fait n'a eu jusqu'ici aucune publicité — la conclusion logique, c'est que, parmi les relations hagiographiques où il est dit que des saints apparurent la tête ou le corps lumineux, il en est assurément un certain nombre où cette affirmation s'appuie sur une réalité *sui generis* extraordinaire.

Parmi ces faits, l'impossibilité où nous serions d'établir quels sont vrais, quels surfaits, quels imaginaires, n'ébranle en rien la conviction où nous sommes parvenus qu'il y a eu parfois chez les saints un phénomène corporel assez défini que nous appelerons faute de mieux « paralumineux » (ce terme de paralumineux réservant simplement la nature propre du phénomène et signifiant que la lumière dont il s'agit n'est pas la lumière soumise aux lois des physiciens), lequel a excité l'émerveillement et l'émoi des témoins.

(*A suivre.*)

O. Leroy.

(1) Je prie les personnes qui ont eu l'obligeance de me faire connaître des faits destinés à compléter cette étude, et que je n'ai pu, faute d'adresse, remercier personnellement, de trouver ici l'expression de ma gratitude. Je recevrai avec reconnaissance les communications qu'on voudra bien encore me faire. Toutefois, pour éviter des peines inutiles, je prie mes correspondants éventuels de vouloir bien noter ceci : 1° les faits ne peuvent enrichir ma documentation que s'ils sont assez récents pour être l'objet d'une authentification efficace ; 2° les cas où la lumière est extérieure à la personne du saint (comme dans l'exemple du P. François Suarez, que j'ai cité dans ma *Lévitation*, p. 107 sq.) n'entrent pas dans le cadre de ma recherche. Adresser les communications directement, 16, rue Dauphine, Châteauroux (Indre).

La vie sacramentelle de Notre-Dame

d'après saint Albert le Grand [1]

Dans le *Mariale*, cette œuvre si curieuse des débuts d'Albert le Grand (elle date des environs de 1235), le « Docteur marial » du XIII[e] siècle s'est essayé à pénétrer la vie spirituelle de la Mère de Dieu, à dénombrer les trésors de sa plénitude de grâce en recourant aux lois qui régissent notre organisme surnaturel. Or notre vie divine est essentiellement une vie sacramentelle. Marie reçut-elle les sacrements? Les sacrements, premiers éléments de la vie chrétienne (2), sont avant tout des actes libérateurs qui impriment à l'âme en marche vers Dieu l'ébranlement initial, et des remèdes pour la guérir de ses maladies et lui rendre la santé préalable à tout progrès. Les sacrements sont, en quelque sorte, des fioles d'apothicaire, « des vases qui nous apportent la médecine » dont nous avons besoin (3).

Précisément. Aussi ne voyons-nous pas comment la

(1) Les œuvres du Maître sont citées d'après l'édition d'A. Borgnet, *Opera omnia* (38 vol., Paris, 1890-1899). Les références sont données de la façon suivante : le premier chiffre indique le tome, le deuxième la page et le troisième la colonne. Par ex. : *Mariale*, q. 13, B. 37/33. 2 = *Mariale*, question 13, éd. Borgnet, tome 37, page 33, colonne 2.

(2) *Mariale*, q. 61, 2, B. 37/107. 2.

(3) *III Sent.*, d. 19, a. 9, B. 28/347. 1.

thérapeutique sacramentelle pouvait être utile à Notre-Dame. Marie, le dogme nous l'assure, fut immaculée dans sa conception, c'est-à-dire en parfaite santé d'âme et de corps dès le premier souffle de son cœur. Albert, bien qu'il n'ait pas admis ce mystérieux privilège dans le sens défini aujourd'hui, reconnaissait cependant, avec une amoureuse clairvoyance, l'exemption de toute tache en Marie, c'est-à-dire de tout péché, de toute maladie. Il semble donc que la Vierge n'avait que faire de nos sacrements. D'ailleurs, les considérants qui pourraient justifier, à la rigueur, la sacramentalité mariale, paraissent bien plutôt des feintes que des raisons. Saint Albert nous assure que Marie voulut fréquenter les sacrements par humilité, par crainte de scandaliser les faibles, par obéissance à la loi ; pour augmenter ses mérites, et, encore, pour confondre les futures hérésies qui voudraient voir en elle un ange; enfin, pour nous apprendre l'horreur du péché et nous inciter à nous sanctifier davantage lorsque déjà nous sommes saints (1). Au total, la vie sacramentelle de la Vierge repose sur une pieuse fiction qui tendrait à la faire prendre pour une pécheresse qu'elle n'est pas. Sans doute. Pourtant en se confondant spontanément avec les pécheurs, Notre-Dame faisait acte d'humilité et donc de vérité, agréable à Dieu. L'Esprit-Saint déteste l'hypocrisie, mais il aime les habiletés des humbles non pas tant pour écarter la réputation que pour s'effacer (2).

Voyons donc en détail ce que saint Albert pense des sacrements reçus par la Sainte Vierge.

I. — Marie et les sacrements de la vie chrétienne

Le Baptême. — Dans son Commentaire du III[e] livre des *Sentences*, Albert donne une raison plus profonde

(1) *Mariale*, q. 43, B. 37/82.
(2) *Ibid.*, q. 13/33. 2.

que les motifs suggérés tout à l'heure de la fréquentation par Marie des sacrements (1). La grâce de la sanctification *in utero* constitue un principe de vie spirituelle d'un ordre supérieur aux grâces sacramentelles, à la prendre dans ses effets généraux essentiels au salut : libération du mal et union à Dieu, mais inférieur au point de vue des efficacités propres aux sacrements.

Délivrée de la propension au mal, qui subsiste en nous après le baptême, il restait à Marie à recevoir le caractère, cette sorte de splendeur émanée de Dieu qui dispose l'âme à la grâce, l'élève à une ressemblance particulière avec la Sainte Trinité et lui imprime le signe distinctif du chrétien (2). D'autre part, la plénitude de grâce reçue par Notre-Dame à l'instant de sa conception ne pouvait lui tenir lieu de caractère, la sainteté unit et distingue les bons des méchants, ce que ne font pas les sacrements, mais cette union est fragile et cette distinction d'ordre purement moral, tandis que le caractère est indélébile et fonde une distinction profonde et durable (3).

La Mère de Jésus fut donc baptisée et reçut avec « le caractère » des chrétiens un nouvel accroissement de la grâce, car personne n'est jamais tellement saint qu'il ne puisse le devenir davantage. Telle est du moins l'opinion personnelle d'Albert le Grand — *ut puto*, dit-il (4). Cette réserve du commentateur des *Sentences* est à relever. Le *Mariale*, plus jeune, affirme que Marie « reçut le baptême, et par le baptême l'impression du caractère, l'exercice de ses vertus, l'augmentation de ses mérites (5) ».

On objectera peut-être que la liturgie qui solennise la Purification de Marie et le baptême de Jésus ignore celui

(1) *III Sent.*, d. 3, a. 10, B. 28/52. 2.

(2) *IV Sent.*, d. 6, a. 4, B. 29 127-128. Cf. B. d'Argenlieu, O. P., *La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramentel*, dans *Rev. Thomiste*, 1928, pp. 295-311, 479-496.

(3) *IV Sent.*, d. 6, a. 5, ad qu. 2, ad 1, B. 29/132.

(4) *Ibid.*, a. 9/138.

(5) *Mariale*, q. 43, § 1, B. 37/84. 1.

de Marie. On peut répondre que la Purification de Marie fut un acte public, tandis que son baptême eut lieu en privé et n'était pas destiné comme celui de son Fils à consacrer notre propre baptême (1).

La Confirmation. — S'il fut jamais une parfaite chrétienne, ce dût être la Mère du Christ. Par conséquent, Marie fut confirmée (2). Sous la Loi, les hommes seuls allaient à la guerre, mais dans le combat chrétien il n'y a pas de « sexe faible »... D'ailleurs le peuple hébreu avait lui aussi ses femmes fortes : Jahel, Judith, Esther, et au commencement de la grande lutte contre Satan, Dieu prédit à notre ennemi que la Femme lui écraserait la tête (*Gen.*, III, 5). Il pensait à Notre-Dame — *in typo gloriosae Virginis* (3). Capitaine des phalanges de son Fils, Marie dut évidemment recevoir le caractère qui l'armerait de « la plénitude de la force (4) », nécessaire à un accroissement nouveau de ses mérites, à l'exercice plus sublime de ses vertus, à leur profession extérieure (5).

L'Eucharistie. — Nous soupçonnons, non sans émotion, avec quelle assiduité aimante Marie fréquenta, entre tous les sacrements, le sacrement de la charité. Saint Albert nous dit que dans l'Eucharistie elle retrouvait le souvenir des jours sanglants de la Passion. Son brûlant amour s'y enflammait et s'y consolait de l'absence corporelle de son Divin Enfant (6).

La Pénitence. — Il paraît tout naturel que Notre-Dame communia, mais nous sommes surpris d'apprendre qu'elle se confessa!... Quelles fautes pouvait avouer

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, q. 37, § 2, B. 2/77. 1.
(3) *II Sent.*, d. 7, a. 8, ad qu. 1, B. 29/170. 1.
(4) *Ibid.*, a. 1/150. 1.
(5) *Mariale*, q. 43, B. 37/84. 1.
(6) *Ibid.*

l'Impeccable? Aucune. Mais elle pouvait reconnaître devant Dieu l'insignifiance de ses mérites comparés à l'immensité des grâces reçues. Tel était l'objet de ces innocents aveux, dont saint Albert nous assure que saint Jean était le confident sacré (1).

Mais on imagine malaisément quelle absolution Notre-Dame pouvait recevoir!... En fait, sa confession se tournait en actions de grâces; sa contrition proclamait son innocence et sa satisfaction ajoutait à sa plénitude de grâces des grâces nouvelles (2).

Notre-Dame pouvait cependant, à l'instar du Christ, concevoir dans son cœur une pénitence véritable (3), c'est-à-dire une horreur profonde pour le péché, non pas commis par elle, mais considéré en lui-même. La douleur du péché commis par soi est accidentelle à la pénitence. Marie s'associait à notre triste cas et, faisant siennes nos misères, après le Christ qui nous a appris à nous revêtir

(1) *Mariale*, q. 43, B. 37/84. Certains auraient pensé de préférence à saint Pierre, car il doit y avoir un ordre entre pénitents et confesseurs. La suprême pénitente ne doit-elle pas s'adresser au suprême confesseur le Pape... Or saint Pierre était Pape. C'est donc à lui que Marie devait se confesser. Cependant il ne convient pas qu'un prélat majeur s'ingère dans les affaires de son inférieur, par exemple le métropolitain dans celles de son suffragant, sauf les cas prévus par le code. Par conséquent c'est à saint Jean, à qui Jésus avait spécialement confié sa Mère, qu'appartient le soin d'administrer à Marie les sacrements (*Mariale*, q. 40, B. 37/78-79).

(2) *Ibid.*

(3) *III Sent.*, d. 36, a. 2, ad 2, B. 28/669. 1. Albert admet la pénitence dans le Christ, de même qu'il y admet la foi, en distinguant dans ces vertus deux actes, l'un imparfait : connaissance *per speculum in aenigmate*, douleur du péché commis, qu'il écarte du cas du Christ, l'autre parfait, vision, détestation du mal, qu'il lui reconnaît (*IV Sent.*, d. 14, a. 3, ad 7, B. 29/411). Saint Thomas rejettera cette opinion, le Christ étant physiquement impeccable. Il admettra cependant, après Albert, que la vertu de pénitence demeure au ciel, d'une certaine façon : dans sa perfection, transformée en la gratitude des élus désormais impeccables eux aussi, mais après confirmation dans le bien de leurs natures faillibles (*III Suppl.*, q. 16, a. 2). Ce serait le cas de Marie.

de nos frères et à prier au pluriel le Père commun du ciel, elle demandait à Dieu au nom de l'Église de nous pardonner nos offenses (1).

L'Extrême-Onction. — Le réalisme, à la fois naïf et profond, des artistes chrétiens des XV^e^ et XVI^e^ siècles nous a laissé de « la dormition » de la Bienheureuse Vierge des représentations où nous voyons la Sainte Mourante s'endormir dans le Seigneur « munie des sacrements de notre Mère l'Église ». Les Apôtres l'entourent, portant, qui le goupillon, qui le rituel : c'est l'Extrême-Onction, la suprême purification en l'âme de ce qui peut encore retarder « son envol immédiat et sa glorification (2) ».

Albert pense, comme les naïfs imagiers de la Renaissance gothique, que Marie reçut ce sacrement en signe de son triomphe définitif passé, et de la plénitude de sa gloire future. Il lui apporta, au lieu de l'absolution des fautes vénielles, la rémission des douleurs de la mort, et la glorification de son corps au lieu du soulagement corporel (3). Remarquons que Notre-Dame eût pu se soustraire à la réception de ce sacrement, car il paraît assez évident que les fidèles rappelés à Dieu en dehors de la souffrance et la mort n'ont pas besoin de l'huile des infirmes. Mais il est tout à fait vraisemblable (4) qu'elle n'usa pas de ce privilège, non plus que des autres, et reçut le sacrement des pécheurs mourants. Elle voulut pousser l'humilité jusqu'au seuil de sa gloire et s'abaisser davan-

(1) *IV Sent.*, d. 16, a. 55, B. 29/653. 2. *Unum membrum* (*Ecclesiae*) *in se transformare debet quod alterius est.*

(2) *IV Sent.*, d. 23, a. 9, B. 30/16. 1.

(3) *Mariale*, q. 43, B. 37/84. 2.

(4) Ce *ut videtur* du *Mariale*, peut être appuyé par cette remarque du *IV l.* des *Sentences* : l'effet essentiel et direct de l'Extrême-Onction n'est pas le soulagement du corps, mais la purification de l'âme. La maladie n'intéresse le sacrement que pour autant qu'elle découle du péché. La pratique de l'Église le prouve : on n'extrémise pas les petits enfants malades, parce qu'ils n'ont pas péché (*IV Sent.*, d. 23, a. 10, B. 29/17. 1).

tage à notre ressemblance tandis que Dieu se préparait à l'exalter davantage au-dessus des Anges (1).

II. — La Vierge dans le mariage

On peut ne pas se rendre à ces considérations touchant l'Extrême-Onction, du moins sommes-nous certains que Marie se maria. Nous savons par l'Écriture qu'elle donna sa main à un homme de sa tribu, saint Joseph (2). C'est même dans cette union que le sacrement de l'amour humain, consacré par la virginité des deux époux, a épanoui sa triple beauté : l'enfant, la fidélité, le signe sacré. « L'Enfant, nous le connaissons : le Seigneur, lui-même; la fidélité, car il n'y eut là aucun adultère; le signe sacré, car il n'y eut point de divorce (3). »

Commentateur des *Sentences*, Albert rencontra chez Pierre Lombard l'occasion d'un examen approfondi de ce mariage unique. Cinq articles répondent à ces cinq questions : 1) fut-ce un vrai mariage? 2) fut-ce un vrai sacrement? 3) le vœu de virginité ne l'empêchait-il pas? 4) comment le bien de l'enfant en réalisa-t-il la fin? 5) y eut-il unité véritable de vie entre Marie et Joseph? (4)

Le mariage de Marie, vrai mariage. — Nous reconnaissons un vrai et parfait mariage dans l'union de la glorieuse Vierge avec saint Joseph, « le témoin et l'économe de sa chasteté » (5). Pour le bien entendre, il faut noter dans le mariage une double perfection, l'une essentielle,

(1) *IV Sent.*, d. 23, a. 10, B. 30/17.

(2) La loi interdisait aux héritages de sortir de la tribu, et d'autre part, Marie étant enfant unique, son choix était de ce chef restreint à l'intérieur de sa tribu (*Matth.*, 1, 16, B. 20/32. 1).

(3) *Mariale*, q. 43, B. 37/84. 2. Citations de saint Augustin, *De Nuptiis et concupiscentia*, I, 13, P. L. 44, 421.

(4) *IV Sent.*, d. 30, B. 30/218-225.

(5) *Ibid.*, a. 8/220. 1.

qui le « forme », l'autre finale, qui le « consomme ». Celle-ci consiste dans l'acte conjugal, celle-là dans le consentement. Essentiellement, le mariage est un contrat consensuel dont l'objet est d'engager les époux dans une communauté de vie indissoluble (1). Cette intimité est premièrement et principalement d'ordre spirituel, car l'âme est plus noble que le corps. Aussi le contrat matrimonial donne-t-il la femme à l'homme plus comme aide morale que comme son complément corporel. C'est tellement vrai que même demeurés continents, ni l'un ni l'autre n'ont le droit de contracter une nouvelle union (2). L'exercice des droits réciproques n'importe pas à la perfection du mariage, mais seulement à son achèvement. Les rapports conjugaux ne constituent donc pas la fin du consentement matrimonial, mais un simple effet laissé à la liberté des époux, en sorte que, usagers ou continents, ils sont également mariés (3).

On comprend que, réduit à son élément essentiel : le consentement, le mariage de Marie et de Joseph puisse avoir été un vrai et parfait mariage. Il suffit de savoir la valeur de ce consentement, c'est-à-dire si la jeune épousée était en âge de contracter mariage et si quelque empêchement ne s'y opposait pas. Albert se contente de nous dire que, « étant reconnues à la Bienheureuse Vierge, en vue de sa maternité, toutes les manières de dignités, tant en la nature qu'en la grâce, elle a dû se fiancer, selon la coutume, deux mois avant son mariage, lorsqu'elle eut atteint son développement complet » (4). Nous ne sommes guère renseignés... Dans son Commentaire sur les *Sentences* (5), il donne, en se basant sur un décret d'Alexandre III, l'âge de sept ans comme limite extrême des fiançailles. Au témoignage des « physiciens » Ptolé-

(1) *Ibid.*, d. 26, a. 15/125.
(2) *IV Sent.*, d. 27, a. 7, 2, B. 30/139. 2 et ad 2 et 5/140. 2-142. 1.
(3) *Ibid.*, d. 30, a. 9, ad 5/223. 2.
(4) *Mariale*, q. 14, § III, B. 37/35. 2.
(5) *IV Sent.*, d. 27, a. 13, B. 30/152. 1.

mée et Albumasar, c'est en effet vers cette époque que l'homme prend conscience de sa personnalité et ouvre son cœur à l'amour. Vers quatorze ans il peut se marier. Restons-en là pour apprécier le cas de Notre-Dame, en tenant compte des influences climatiques avançant ou retardant le nubilité (1), Albert a rencontré une fillette qui devint mère au début de sa dixième année (2)...

Le mariage de Notre-Dame et son vœu de virginité. — Quel que soit l'âge auquel Notre-Dame se maria, nous savons par la tradition qu'elle était alors vouée à la virginité. Or le vœu de virginité n'est-il pas un empêchement de mariage? Oui s'il est solennel et absolu, non pas s'il est conditionnel (3). Et tel fut le vœu de Marie, pense saint Albert à la suite de saint Augustin et de Pierre Lombard. Sentiment qui sera aussi celui de saint Thomas et de la majorité des théologiens jusqu'au XVI[e] siècle. Depuis, l'opinion la plus commune suit de préférence saint Bonaventure et Duns Scot qui se sont prononcés pour le vœu absolu antérieur même aux fiançailles (4). Marie, première femme qui comprit les grandeurs de la

(1) *IV Sent.*, d. 27, a. 13, B. 30/152 et ad 13/154. 2. « On pouvait contracter mariage dès qu'on avait atteint l'âge nubile, treize ans et un jour pour les jeunes gens, douze ans et un jour pour les jeunes filles. En réalité les jeunes gens attendaient leur dix-huitième année... Les fiançailles, qui avaient la même valeur légale que le mariage, duraient un an et ne permettaient aux futurs époux de communiquer normalement que par intermédiaires » (Lesêtre, article *Mariage*, dans *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 768).

L'iconographie la plus courante nous a familiarisés avec un saint Joseph à la barbe chenue. Albert semble accepter cette tradition médiévale. Dans le *Mariale* il s'objecte que le mariage de Marie avec Joseph n'était pas convenable parce que le promis était vraiment trop vieux et la promise trop jeune... (*Mariale*, q. 14, obj. 3, B. 37/35. 1).

(2) *Ibid.*, d. 36, a. 6/377.

(3) *Ibid.*, d. 30, a. 11, ad 2/224. 2.

(4) Cf. Jugie, art. *Mariage*, dans *Dict. Théol. cath.*, IX, 2187, et Dublanchy, art. *Marie*, dans *Dict. Théol. cath.*, IX, 2386-87.

virginité, s'était offerte à Dieu en chasteté perpétuelle. C'était alors ce qui paraissait le meilleur à sa charité. Mais, ignorant quel serait le mieux futur, sachant, par ailleurs, que la maternité peut être en certaines circonstances plus utile à l'Église que la virginité, elle s'en remettait à Dieu du soin de lui manifester sa volonté. La charité tend toujours au plus parfait, elle est cependant assez grande pour condescendre à des réalités moins hautes, mais provisoirement nécessaires. Marie, soucieuse avant tout de sa virginité, était prête à se soumettre à la maternité, s'il plaisait à Dieu, d'autant que, fille de David et héritière de la Promesse, elle désirait en bénéficier et laisser une postérité d'où naîtrait le Sauveur. Dans cet espoir elle consentit au mariage (1).

D'ailleurs, s'il est vrai qu'il ne convient pas à une jeune fille de rester seule, livrée au gré de ses caprices (2), la très sainte Vierge ne pouvait mieux faire que de mettre sa virginité sous la protection de son mariage. Saint Albert pense, en effet, après d'autres saints, que Joseph avait lui-même à ce moment un propos pareil de virginité et que Marie en fut instruite surnaturellement (3). « Unie par le mariage à cet homme juste, chaste comme elle, elle s'assurait une paix tranquille dans une vie toute consacrée à Dieu par deux âmes dignes de se comprendre et de s'aimer en lui... (4) » La virginité n'est pas incompatible avec le contrat matrimonial, elle n'exclut que l'usage du droit conjugal. Marie et Joseph se reconnaissaient ce droit mutuel, mais, par un vœu également mutuel, ils renonçaient à en user, sauf indication contraire de la Providence. Ainsi limité, leur consentement n'en était pas moins valide (5). Sans doute, une clause déshonnête,

(1) *IV Sent.*, loc. cit.

(2) *IV Sent.*, d. 30, a. 8, ad 4, B. 30/221. 1.

(3) *Mariale*, q. 13, § III, B. 37/33. 1, et *IV Sent.*, d. 28, a. 6, ad 7, B. 30/196. 1.

(4) LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 18.

(5) *IV Sent.*, d. 30, a. 8, B. 30/220. 1, et a. 9, ad 1/22. 1, et d. 28, a. 6/195. 2.

comme serait la stérilité volontaire, annule le contrat, mais une condition utile, licite et honnête peut parfaitement y figurer. La preuve en est que les époux peuvent s'engager à la continence après usage du droit matrimonial, et s'ils le font, ils sont tenus de l'observer (1). Leur union n'en est pas affaiblie pour autant, mais bien plutôt consacrée (2). Ainsi s'honorent mutuellement la virginité et l'amour conjugal dans ce mariage de Marie et Joseph, où « ce sont deux virginités qui s'unissent pour se conserver éternellement l'une et l'autre par une chaste correspondance de désirs pudiques (3) »...

Le mariage de Marie fut-il un vrai sacrement? — L'union de Marie et de Joseph fut un vrai mariage. Fut-elle aussi un vrai sacrement? Pierre Lombard dans les *Sentences* avait souligné la valeur symbolique imparfaite d'un mariage non consommé. Albert en commentant cette pensée du Maître estime que ce symbolisme n'est pas essentiel au mariage dans la Loi nouvelle (4). Mais sa propre pensée ne paraît pas bien déterminée. Dans un passage précédent de son Commentaire, il fonde le symbolisme du mariage sur son caractère contractuel indépendamment de l'union consommée ou non (5). D'autre part il constate que le mariage antique, sous la Loi, n'était qu'un symbole très imparfait de l'union mystique du Christ avec l'Église et qu'il fallait attendre le Nouveau Testament avec l'institution du baptême pour que cet office de nature atteignit dans les seuls chrétiens sa haute et pleine signification religieuse (6). Or Marie et Joseph se marièrent sous la Loi ancienne. Aussi bien les théolo-

(1) *Mariale*, q. 13, § IV, B. 37/33. 1.
(2) *Ibid.*, q. 43/84. 2.
(3) BOSSUET, *I^er^ panégyrique de saint Joseph.*
(4) *IV Sent.*, d. 31, a. 10, ad 4, B. 30/239. 1.
(5) *Ibid.*, d. 26, a. 15/125. 2.
(6) *IV Sent.*, d. 6, a. 6, ad qu., B. 30/133. 2; d. 33, a. 6/297.

giens conviennent-ils que leur mariage, vrai mariage, ne fut pas un vrai sacrement.

« *Le bien de l'enfant* » *dans le mariage de Marie et de Joseph.* — Cette sainte union de Marie et de Joseph que la virginité devait condamner à la stérilité se trouve achevée dans un Enfant qui, sans être son fruit, en est cependant le nœud vivant et divin : Jésus-Christ, Verbe incarné. L'enfant apporte à l'institution du mariage sa perfection et cela de deux manières : dans sa naissance, lorsqu'il est reçu comme un don de Dieu, et dans son éducation. C'est de cette seconde manière que le mariage, en poussant son fruit jusqu'à sa maturité, acquiert sa propre et pleinière perfection. Fondé sur le culte divin, le mariage a, en effet, pour mission la propagation du culte par la propagation de la race. Or il remplit cette mission non pas par la procréation, mais par l'éducation religieuse de l'enfant. Le bien véritable de l'enfant est essentiellement d'ordre cultuel — *non dicitur bonum prolis, nisi prout est sub bonitate ad religionem pertinente* (1).

En ce sens profond, l'Enfant-Dieu fut donc vraiment l'achèvement du mariage de Marie et Joseph. Né, non pas de leur amour, mais de l'Esprit-Saint, c'était tout de même pour assurer sa nourriture et son éducation que Dieu les avait unis spirituellement. Et si l'enfant glorifie la foi paternelle, combien plus ici! Jésus, élevé dans la piété de Marie et de Joseph, par eux présenté à Dieu dans le temple, fit mieux que de continuer la religion de ses parents, il rétablit le vrai et universel culte que les hommes avaient oublié. Ainsi fut-il leur enfant par ce qu'il y avait en eux et en lui de plus grand (2).

Il ne pouvait l'être autrement, leur mariage étant impuissant à produire un effet qui le surpassait : la naissance d'un Homme-Dieu (3). Néanmoins, de cette manière

(1) *IV Sent.*, d. 31, a. 10, B. 30/239. 1, et sed contra 2°, ibid.
(2) *IV Sent.*, d. 30, a. 9, ad 3, et a. 10, B. 30/222. 2.
(3) *Ibid.*, a. 10, ad 1/224. 1.

Jésus entrait vraiment dans leur union. D'abord par Marie qui était vraiment sa Mère, puis parce qu'il était né après le mariage de Marie et de Joseph, tout ce qui arrive après le contrat matrimonial lui revenant normalement. Jésus avait besoin de trouver, dans une famille humaine, les tendresses d'une mère virginale. S'il est méritoire de renoncer à la volupté, ce serait une indiscrétion de refuser les consolations nécessaires à nos âmes (1). Remarque émouvante d'un grand cœur.

L'union spirituelle de Marie et de Joseph. — Saint Albert dit des Patriarches, ancêtres de Marie et de Joseph, un mot magnifique qui nous fait soupçonner quelle unité de vie — *individuitas vitae* — régnait au sein de ce foyer allumé par la seule charité, fondé sur la virginité et consacré par la naissance d'un Enfant-Dieu — *in conjugio primum Deo, secundo uxoribus iungebantur* — « dans le mariage ils s'unissaient d'abord à Dieu, ensuite à leurs épouses (2) ». L'un et l'autre incomparablement unis à Dieu, Marie et Joseph ont réalisé en une profondeur inconnue des autres mariages l'intimité de la vie conjugale. « Il y eut (entre eux) une unité d'âmes — *individuitas animorum* — dans ce sacrement, comme il n'y en eut jamais de pareille entre d'autres époux (3). » Leur seul consentement mutuel et parfait à leur entrée en ménage suffisait, on l'a vu, à mettre leur unité de vie à l'abri du divorce. Spirituel, leur lien ne pouvait être rompu que par la mort, en sorte que durant la vie de saint Joseph ils demeurèrent aussi indissolublement unis que les autres époux (4).

On entrevoit cependant le caractère singulier de cette famille quasi divine sur laquelle ne pesait pas la malédiction d'Ève pour courber la femme sous le pouvoir de

(1) *Ibid.*, a. 8, ad 4/220. 1.
(2) *Matthieu*, 1, 2, B. 20/21. 2.
(3) *IV Sent.*, d. 30, a. 12, B. 30/225. 2.
(4) *Ibid.*, ad 1.

l'homme. En son saint époux, la Mère de Dieu reconnaissait le protecteur providentiel de sa faiblesse et de sa pureté, non un maître. C'est ce que saint Albert lui fait répondre à l'Ange de l'Annonciation : « Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme? » (*Luc*, I, 34)... « Je ne connais point d'homme, c'est-à-dire je n'en connais pas qui domine sur ma personne et qui dirige mes actes, qui corrompe mon corps et captive mon cœur, à qui je sois redevable de ma maternité. Je prétends n'en connaître jamais sous aucun rapport (1). »

Durant toute la vie conjugale de Marie, on voit le ciel ratifier sa volonté. Dieu envoie un Ange à la Vierge, un songe suffit pour mettre saint Joseph au fait de la situation. Il n'avait rien à faire dans l'Annonciation non plus que dans la naissance de Jésus. On a vu de grandes naissances annoncées au père et à la mère, par exemple celle de saint Jean-Baptiste, parce qu'elles devaient être le fruit de leur union. Ce n'est point le cas ici : Jésus naît de la Vierge, seule intéressée au mystère de son sein. Joseph n'en est que le confident (2). Il n'est qu'un « paranymphe » au service d'une épousée divine car « la bienheureuse Vierge fut unie au Seigneur Dieu par le contrat matrimonial de l'homme et de Dieu (3) ».

Devant les hommes, Joseph fait figure de chef de famille. C'est lui qui conduit à Bethléem pour le recensement Marie assise sur un âne, lui-même tenant au licol un bœuf destiné à payer le fisc et les frais du voyage (4). C'est à son nom qu'on dressera l'état civil de Marie et de son Fils, mais la noblesse de son origine davidique ira à l'honneur de son humble épouse (5). C'est lui qui, à la

(1) *Mariale*, q. 225, B. 37/317. 2.
(2) *Ibid.*, q. 11, § IV, B. 37/28.
(3) *Ibid.*, q. 165/248. 2.
(4) C'est ce qu'on voyait au temps d'Albert dans la sculpture et la peinture. « Cette légende, dit-il, n'a pas d'autre autorité que l'antiquité de la peinture qu'on appelle l'Écriture des laïcs » (*Luc*, II, 7, B. 22/200. 1).
(5) *Mariale*, q. 27, B. 37/59-60.

Circoncision, impose au Messie le nom de Jésus, mais il ne sera en réalité que l'exécuteur d'un choix imposé par Dieu et prescrit par Marie (1). Lorsque la tempête s'abat sur les frêles commencements de l'Enfant Divin et qu'il faut fuir, c'est Joseph qui commande et s'en va vers l'exil portant, dit-on, sur ses robustes épaules le précieux trésor et l'en rapporte. Mais c'est Marie qui l'avait d'abord porté dans son sein de Nazareth à Bethléem et plus tard, blotti sur son cœur, de Bethléem à Jérusalem pour l'y offrir à son vrai Père (2). A l'Épiphanie, c'est Marie que nous voyons présenter en Reine son Roi aux Mages adorateurs : « Ils trouvèrent l'Enfant avec sa Mère. » Saint Joseph s'efface modestement, comme on le voit dans les Nativités du Moyen-Age. « On ne parle pas de lui parce que c'était la divinité (de l'Enfant) qu'on montrait aux Mages. Or Joseph n'avait rien à voir avec elle; sa Mère, au contraire, était unie à Dieu dans son Fils, aussi en fait-on mention (3). » Lorsque Jésus, qui a grandi, échappe à ses parents, c'est Joseph qui s'aperçoit de sa disparition, mais c'est Marie qui l'interroge « comme étant celle qui connut le mieux les mystères, et celle qui fut sa vraie Mère (4) ». Joseph ne l'osa « par pudeur et respect ». Il s'estimait déjà trop honoré de pouvoir servir en silence « l'admirable sainteté de la Mère et du Fils (5) ».

Cette indépendance sacrée de l'Épouse virginale de Joseph, l'une de ses bénédictions « parmi les femmes » (6) semblerait avoir touché au cœur l'intimité de son foyer. Tout au contraire, ce fut sa grandeur. Marie et Joseph se retrouvaient dans leur Enfant. « Le Père putatif et la vraie mère de Dieu, la bienheureuse Vierge, étaient « ses

(1) *Ibid.*, q. 218-305.
(2) *Luc*, II, 22, B. 22/228. 2.
(3) *Matthieu*, II, 11, B. 20/74. 1.
(4) *Luc*, II, 47, B. 22/252. 2.
(5) *Luc*, II, 48, B. 22/255. 2.
(6) *Mariale*, q. 166, B. 37/251. 1.

parents » : la bienheureuse Mère corporellement et spirituellement, Joseph spirituellement et légalement (1). »

Tel fut le mariage qui à Marie, déjà « pleine de grâces », apporta ses grâces propres : « la foi d'une mutuelle charité, la progéniture de la Divinité unie à l'enfant, le sacrement d'une union intime avec Dieu, signifiée par l'esprit des deux époux (2) », et la gloire nouvelle de Reine et Mère de tous biens. Le mariage de Marie proclame la sainteté du lien conjugal et il glorifie à la fois la virginité, jusqu'alors honteuse, et la maternité spirituelle (3). Il est aussi une habileté divine pour nous donner en Joseph un témoin de la pureté de la Mère de Dieu et la protéger de l'infamie. Sans doute, les Juifs savaient que le Christ naîtrait d'une vierge, mais si Marie, encore jeune fille, s'était donnée pour cette vierge-mère, ils ne l'eussent pas crue, et l'auraient lapidée (4). Au surplus, on eût été dans l'impossibilité de dresser la généalogie du Christ puisque les Juifs comptaient l'ascendance par les hommes seuls. Obstacle plus grave à sa mission, ils eussent regardé le Messie comme illégitime et écarté, comme tel, de la vie publique (5). Ce mariage était encore une ruse de Dieu pour cacher au démon l'Incarnation. On objectera que les démons pouvaient reconnaître la Divinité, oui, mais non pas la Divinité unie hypostatiquement à l'humanité, du moins avec certitude (6). Ils auraient pu, il est vrai, découvrir ce secret en constatant dans le corps de sa Mère l'origine virginale du Christ, mais probablement, pense saint Albert, Dieu intervint pour les distraire de cet examen. Enfin, ce mariage pro-

(1) *Luc*, II, 28, B. 22/234. 2.
(2) *Matthieu*, I, 8, B. 20/36. 1.
(3) *Mariale*, q. 13, § IV, B. 37/33. 2.
(4) *IV Sent.*, d. 30, a. 8, ad qu., ad 5 et 6, B. 30/221. 1.
(5) *Luc*, I, 27, B. 29/53. 1 : *secunda causa est quia si de non desponsata nasceretur, illegitimus haberetur, nec admitteretur ad actus legitimos, et sic doctrina eius juste coram hominibus refutaretur.*
(6) *IV Sent., loc. cit.*, ad 1/220. 1.

clame et l'humilité de Jésus qui préféra par amour passer pour fils de charpentier, plutôt que d'exposer sa Mère au déshonneur, et l'humilité de Marie pour qui Dieu a ainsi disposé les choses « que plus elle est grande en tout, plus elle soit humble, étant à la fois Mère de Dieu et femme d'ouvrier (1) ».

III. — Marie et le sacerdoce

Nous avons la certitude que Marie se maria : les textes en font foi. Nous savons aussi qu'elle ne reçut pas l'Ordre. L'accès du Sanctuaire est interdit aux femmes. Pourquoi? à cause du péché? Marie en était exempte. A cause de l'indignité du sexe et de la nature? Mais un prêtre en état de péché mortel peut célébrer, indignité autrement injurieuse! D'ailleurs, pourquoi ne pas interdire aussi aux femmes de communier : n'est-ce pas un plus grand honneur de recevoir le Christ que de le donner? Sans doute, mais au Cénacle nous voyons le Maître réserver en fait à ses disciples et à leurs successeurs le pouvoir de consacrer, et lorsque saint Pierre, lui fait sa profession de foi au nom de ses collègues, Jésus lui répond en lui conférant, et à lui seul, le pouvoir des clefs (*Matthieu*, xvi, 19) (2).

Saint Albert nous invite à ne pas regretter pour Marie cette exclusion de la femme que la Vierge accepte humblement. Son rôle de Mère de Dieu appartient à un ordre de dignité incomparablement plus élevé. Le sacerdoce apporte au prêtre de l'honneur aux yeux de l'homme, mais, au vrai, c'est un fardeau, une servitude. Successeur de ceux à qui le Maître a dit : « la moisson est grande mais il y a peu d'ouvriers », le prêtre est

(1) *Mariale*, q. 13, § iv, B. 37/33. 2. *Matthieu*, i, 17, B. 20/35. — *Luc*, i, 27, B. 22/53. 1.

(2) *Mariale*, q. 42, B. 37/80-81.

avant tout un « pasteur ». Cela sent, comme dit saint Bernard, la sueur et l'odeur des champs. Le sac lui convient mieux que le sceptre. Il n'est pas le maître mais le modèle du troupeau spirituel à lui confié. Marie, elle, est reine, non pas servante, mais l'auxiliaire de Dieu dans l'œuvre du salut et l'associée de son trône. Elle n'a que faire de dignités ecclésiastiques créées uniquement pour décorer des serviteurs et des ministres (1).

Sa maternité divine inclut et surpasse toutes les grandeurs du sacerdoce. Sans avoir reçu le sacrement de l'Ordre, tout ce qu'il comporte d'honneur et de grâce lui appartient. Le prêtre tire sa dignité de l'excellence de son caractère, Marie de sa royauté sur l'Église militante et triomphante. Tandis que le Pape se nomme humblement — ce qu'il est — « serviteur des serviteurs de Dieu », elle est la reine des Anges, l'impératrice de l'Univers. Le pouvoir spirituel et temporel du prêtre est un pouvoir sous-délégué ou vicarial, celui de Marie est la plénitude d'une puissance céleste et éternelle, fondée sur une autorité « ordinaire ». Le prêtre lie et délie par l'usage des clefs, Marie par commandement, comme on le voit dans la dramatique histoire du moine Théophile (2).

Saint Albert ne s'est pas contenté de proclamer d'une façon générale la précellence de la Maternité divine sur le sacerdoce. Il a voulu le voir en détail et nous le montrer par l'examen successif des divers ordres. Il n'est que de suivre sa diligente et ingénieuse piété pour constater que la Vierge non seulement possède les grâces et les dignités générales du prêtre, mais encore que le caractère propre imprimé par chacune des ordinations se retrouve en sa plénitude de grâce, « par équivalence et excellence (3) ».

(1) *Ibid.*, q. 43/85.

(2) *Luc*, x, 40, B. 23/85. 2.

(3) *Mariale*, q. 43, B. 37/86. « Albert, comme saint Bonaventure et plus tard saint Thomas, adopte cette manière de voir — un moment

Avec *les exorcistes*, elle chasse les démons dont elle a écrasé la tête (*Genèse*, III, 15). Avec *les portiers*, elle opère la discrimination des purs et des impurs : elle est « la Porte close » (*Ezéch.*, XLIV, 2). Avec *les acolythes* « l'étoile sortie de Jacob » (*Nombres*, XXIV, 17) illumine le monde. Avec les *lecteurs*, elle nous donne en sa propre personne l'explication littérale des Prophètes (Isaïe, VII, 14). Arche de la Sagesse, elle nous livre avec les *sous-diacres* l'enseignement des Apôtres; avec les *diacres*, les souvenirs conservés dans son propre cœur (*Luc*, II, 19) et consignés par les Évangélistes. Enfin, elle est *prêtre*. N'est-ce pas à la Mère de Dieu que nous devons le pain et le vin eucharistique? Elle est la vigne sainte qui honore son fruit, car n'est-ce pas une des gloires du sang du Christ d'avoir jailli, sans souillure, du calice de cette fleur virginale? (1) Elle est la femme de la parabole évangélique qui mélange son levain dans trois mesures de farine. Ces trois mesures, ce sont la divinité, l'âme et le corps du Christ, et ce levain, la foi de la Vierge. Son « fiat », plus puissant que les mots consécrateurs du prêtre, opéra l'Incarnation en sa propre chair, nous donna le pain dont nous avions faim et la fit entrer elle-même avec Dieu son Fils dans une intimité infiniment plus profonde que celle du prêtre à l'autel, et plus durable (2).

abandonnée et reprise aujourd'hui par nombre de théologiens — que tous les ordres, depuis celui de portier jusqu'à celui de prêtre, sont de véritables sacrements qui impriment chacun pour leur compte un caractère » (*IV Sent.*, d. 24, a. 17, B. 30/51). B. D'ARGENLIEU, *Albert le Grand et le caractère sacramentel*, dans *Revue Thomiste*, 1928, p. 492. — Quel est le rapport qui relie entre eux ces divers caractères? Albert ne le dit pas clairement : « seul le caractère sacerdotal est dans une certaine mesure l'accomplissement parfait du sacrement, dans les autres caractères le sacrement reste inachevé; les autres caractères sont comme des dispositions au caractère sacerdotal » (*IV Sent.*, d. 24, a. 34, B. 30/75).

(1) *32 serm. de Sacros. Corp. Dom.* (ed Jacob), 27e serm., I, p. 168, et 4e serm., I, p. 26.

(2) *Mariale*, q. 71, B. 37/128. 2; q. 25/55. 2; q. 43/86. 2; q. 164/243. 2. — *Luc*, I, 35, B. 22/103. — *Matthieu*, XI, 28, B. 20/502. Dans le *Compen-*

« Prêtre de la Justice », *sacerdos justitiae,* elle eut au pied de la croix de Jésus son offertoire, le plus agréable que jamais Dieu reçut, et dans lequel elle lui présenta et immola non pas sous le voile d'espèces étrangères mais dans la propre chair que le Christ tenait d'elle, l'unique et définitive hostie. A ce moment-là Marie atteint au sommet cultuel du monde (1). Enfin elle nous communie de cette hostie, fruit de ses chastes entrailles, nous disant : « Mangez mon pain et buvez le vin que j'ai préparé pour vous » (*Prov.*, IX, 5). C'est elle qui a donné « au monde mendiant » son véritable viatique, le Pain supra-substantiel. Par cela même c'est elle qui nous a tous soumis au joug suave du Christ, liés par l'amour à son fardeau léger, déliés et absous de nos fautes et de nos châtiments (2).

Enfin Notre-Dame est à elle-même le Temple de son sacrifice. Ce temple de Marie, c'est son corps dans lequel Dieu a daigné habiter, dans lequel elle a offert en son honneur la suave oblation de sa virginité spirituelle et corporelle. Saint Albert nous représente encore la Mère de Dieu comme la Porte magnifique du Temple ecclésiastique, le vestibule où le souverain Roi et Pontife s'est revêtu des ornements sacrés pour sa messe d'immolation. C'est là, entre le vestibule du sein virginal et l'autel de la croix — *inter insignia uteri virginalis et crucis* — que pleurent les prêtres et les lévites (*Joël*, II, 7). Et encore Marie est le piédestal de l'autel des holocaustes teint du sang du Christ sur lequel nous offrons dans la flamme nos propres immolations (3).

dium super Ave Maria (cod. Lilienfeld 35, fol. 181ᵃ; cod. Monac. 9528, fol. 63ᵛᵃ). Albert donne pour justifier l'Assomption corporelle de Marie cette raison : *cum quaedam pars* (*corporis ejus*) *sit cibus angelorum non decet ut reliqua sit cibus vermium.* Cette idée a été condamnée sous Benoît XIV. Cf. E. DUBLANCHY, art. *Marie,* dans *Dict. Théol. Cath.*, IX, 2364-2365.

(1) *Mariale,* q. 51, B. 47/97. 2.

(2) *Ibid.*, q. 43/86.

(3) *Luc,* XI, 27, B. 23/168. 2. — *Luc,* I, 35, B. 22/97. 2.

Voilà des considérations que recueilleront les âmes dévotes au culte de « la Vierge-Prêtre », et les retiendront dans les limites de l'orthodoxie (1). Ces pieuses ingéniosités qui exaltent la maternité de Marie au-dessus du sacerdoce dans la hiérarchie des dignités et des valeurs générales — ce qui est exact — permettent de donner à Marie ce titre dans un sens métaphorique. Saint Albert se garde bien de lui attribuer le caractère sacerdotal, lequel appartient à un ordre de fonctions, non pas plus hautes, mais destinées à des fins particulières...

Il faut pousser plus loin notre enquête mariale : jusqu'à l'épiscopat, car il paraît à saint Albert que Notre-Dame revendique la *dignité épiscopale*. L'évêque ordonne des prêtres en leur conférant le caractère sacerdotal, Marie en leur imposant la chasteté ; l'évêque leur attribue des prébendes mais ils les doivent d'abord à Marie. A l'évêque appartient la consécration des temples matériels, à Marie celle des temples spirituels. L'évêque consacre les Vierges par une bénédiction extérieure, Marie en les ornant de vertus, en les unissant à son Fils, et en les adoptant spécialement pour ses filles, car c'est en Marie que la virginité a retrouvé sa gloire (2).

Enfin Notre-Dame se reconnaît dans le *Souverain Pontife*. Elle a plus que lui le souci de toutes les Églises de la catholicité, car elle est la Mère de tous les chrétiens. Elle étend plus loin que la sienne la plénitude de sa puissance spirituelle : le pouvoir papal s'arrête aux frontières de la

(1) Cf. P. Hugon, *La Vierge-Prêtre. Examen d'un titre et d'une doctrine*. Paris, 1911. On sait que le Saint-Office a condamné « l'image de la Bienheureuse Vierge revêtue d'ornements sacerdotaux » (Décret du 8 avril 1916. *Acta Apostolicae Sanctae Sedis*, 3 mai 1916). A propos d'un article sur « la vraie dévotion à la Vierge-Prêtre », paru dans la revue italienne *Palestra del Clero*, la même Sacrée-Congrégation a rappelé à l'Ordinaire de cette revue que la dévotion en question « n'est pas approuvée et ne doit pas être propagée » (10 mars 1927). On peut lire ces deux documents dans *La Vie Spirituelle*, XVIII, 1928, [210]-[211].

(2) *Mariale*, q. 43, B. 37/86-87.

vie présente, le pouvoir de Marie enveloppe et la terre et le ciel, le purgatoire, l'enfer même (1).

Ainsi Notre-Dame a-t-elle, de quelque manière au moins, vécu tous nos sacrements. Mais pourquoi l'Évangile n'en souffle-t-il mot? Ce n'est pas sans raisons. Saint Albert en trouve six... Ce silence aiguillonne notre méditation; il nous invite à ne pas attacher trop d'importance à nos petites vertus; il enflamme notre désir du ciel où tant de mystères encore voilés à nos yeux nous seront révélés (2); enfin il nous laisse à entendre cet axiome si cher à saint Albert : nous devons reconnaître à la très Sainte Vierge, mère de Dieu, tout le bien possible, en sorte que « tout ce qu'il y a de dignité ou de grâce dans les sacrements » de l'Église, sa plénitude de grâce l'a manifestement et pleinement contenu, soit sous forme de grâces sacramentelles, soit sous forme de grâces équivalentes ou meilleures (3). L'Écriture par son silence même applique cette règle. Nous apprenant par ailleurs que les Apôtres et d'autres saints ont pratiqué les sacrements, il était superflu de le dire explicitement de Marie. Pour toutes ces considérations, Notre-Dame a voulu et recevoir les sacrements et n'en point parler « afin que tandis qu'elle s'humilierait en toutes choses et cacherait autant qu'elle le pourrait son humilité même, l'Écriture tout entière la proclamerait, jusque par son silence, aussi pleine de grâce que parfaite en humilité (4) ».

Lyon.

fr. M. Mellet, O. P.

(1) *Ibid.*, q. 43, § II, B. 37/87.
(2) *Ibid.*, § I, 82-83.
(3) *Ibid.*, § II, 87. 2.
(4) *Ibid.*, § I, 83. 2.

La Doctrine Mariale de saint Albert le Grand

La mariologie a toujours offert un sujet de choix aux étudiants ecclésiastiques soucieux d'appliquer les thèses abstraites de l'enseignement scolastique à des problèmes concrets, plus proches de la dévotion quotidienne et de la vie spirituelle du peuple chrétien. Ils peuvent, dans ce domaine, utiliser les connaissances qu'ils ont acquises en exégèse, en histoire et en dogme et espérer apporter quelques éléments nouveaux à l'élaboration actuelle des doctrines. On accueillera donc avec sympathie les deux études que les PP. M.-A. Genevois et M.-M. Desmarais ont présentées, l'an dernier, comme dissertations de doctorat, à la faculté de théologie du Collège Angélique de Rome (1). Consacrées l'une et l'autre à la mariologie de saint Albert le Grand, elles sont néanmoins conçues et rédigées dans un esprit très différent.

Le P. Genevois estime qu'il serait prématuré de songer, dès maintenant, à un exposé définitif de la pensée du Docteur de Cologne; trop de questions, celle des sources notamment, ne sont ni résolues ni même posées de façon suffisamment précise, trop d'incertitudes demeurent touchant la chronologie de l'œuvre albertinienne et l'évolution intellectuelle de son auteur pour que l'on puisse envisager autre chose qu'un simple travail d'approche, une collection et un classement des documents. Ces difficultés n'ont pas empêché le P. Desmarais d'entreprendre, sur un point particulier, un essai d'interprétation de la doctrine en s'attaquant au problème de la médiation mariale d'après Albert le Grand. Il

(1) M.-A. Genevois, O. P., *Bible Mariale et Mariologie de saint Albert le Grand*. Collect. « Études Mariales ». Saint-Maximin, Var, 1934, in-8°, 199 pp. M.-M. Desmarais, O. P., *Saint Albert le Grand, Docteur de la Médiation Mariale*. Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, IV. Paris, Vrin; Ottawa, Inst. d'Et. Méd., 1935, in-8°, 172 pp.

rend ainsi directement service aux théologiens tandis que son confrère a travaillé davantage au bénéfice de l'histoire.

Le plan suivi par le P. Desmarais est commandé par les intentions doctrinales qu'il poursuit. Il étudie d'abord le concept de médiation tel que le Maître l'a explicitement élaboré à propos du Christ, et il montre ensuite dans quelle mesure ce concept est également applicable à la Vierge Marie dans la part qu'elle prend, selon saint Albert, à l'œuvre de l'Incarnation et de la Rédemption. Le cadre est ici emprunté à des travaux plus récents, en particulier à la théologie de la médiation mariale élaborée par M. Bittremieux. Une telle manière de faire se recommande par sa sagesse et sa prudence, elle a l'avantage d'être plus facilement accessible aux théologiens mais elle s'éloigne évidemment des exigences de l'histoire. On notera cependant que l'auteur a su éviter, dans ses conclusions, les inconvénients que pouvait présenter sa méthode. Il affirme expressément qu'il ne faut pas chercher, chez Albert le Grand, une doctrine de la médiation mariale qui soit le centre d'organisation d'un traité ou l'un des principes systématiques d'une théologie spéculative (p. 135). Il y voit surtout un témoignage dont il a relevé la valeur en l'insérant, de façon judicieuse, dans l'ensemble de la sotériologie albertinienne. Tel était le but précis et tel est le mérite de ce travail.

Renonçant, au contraire, à toute présentation systématique, le P. Genevois s'est contenté d'établir un relevé minutieux des textes de l'Écriture appliqués par Albert le Grand, soit dans leur sens littéral, soit dans leur sens spirituel, à la figure de la Vierge-Mère ; les textes sont simplement disposés selon l'ordre des livres de la Bible et accompagnés des réflexions qui y a jointes le Docteur de Cologne ; leur suite réalise donc une sorte de glose marginale de l'Écriture telle qu'aurait pu la composer un disciple vivant auprès d'Albert et possédant tous ses écrits. On voit le tour médiéval du procédé, son archaïsme emprunté aux habitudes scolaires anciennes ; il nous permet de saisir sur le vif, dans son élaboration même, à partir de la lettre du texte sacré, la pensée théologique du vieux Maître. D'ailleurs, pour orienter le lecteur moderne, le P. G. a eu soin de présenter, sous forme d'introduction et de conclusion, les résultats auxquels l'ont conduit son enquête tant sur la méthode théologique d'Al-

bert que sur l'application qu'il en a faite à la mariologie. Il a écrit là deux bons chapitres, l'un de méthodologie, l'autre d'histoire, appuyés sur un matériel dont on soupçonne la richesse et la variété. Touchant la doctrine de la médiation mariale, sa position est assez voisine de celle du P. Desmarais, elle se trouve cependant placée dans une perspective différente. En somme, si les méthodes s'opposent, si l'on assiste d'un côté à un essai d'élaboration doctrinale, si, de l'autre, on prend davantage contact avec les documents, une même impression d'ensemble se dégage de l'un et l'autre travail : la mariologie albertinienne prend ses racines dans une interprétation extrêmement vivante et libre de l'Écriture, elle se développe sur le plan de la dévotion spontanée plus encore que sur celui de la réflexion technique, elle s'achève dans un foisonnement inouï d'images, de thèmes symboliques et d'effusions affectives (1). Tout le déroulement de l'histoire sacrée, d'Ève à Susanne, toute la nature : soleil, étoiles, ciel, mer, fleurs, parfums, tous les produits de l'art : couronne, trône, porte, château, tabernacle, servent tour à tour à évoquer les prérogatives de la Reine des Anges et des Saints. Le « Docteur Universel » semble avoir à cœur de justifier, jusque dans l'expression de sa piété, le titre que lui ont valu, parmi les savants, l'étendue de ses curiosités et l'ampleur de son esprit. C'est dire que non seulement les théologiens mais aussi les dévots de Marie et ses prédicateurs trouveront, dans l'œuvre mariologique d'Albert, l'espérance d'une ample moisson. Les deux études, dont on vient de dire les qualités diverses, faciliteront leur travail et guideront leur recherche.

H.-D. Simonin.

Les lignes qui précèdent étaient écrites lorsque, au moment de les livrer à l'impression, m'est parvenue la thèse du P. M. Mellet, consacrée elle aussi à la mariologie d'Albert le Grand et présentée à la faculté théologique de Lyon (2).

(1) Dans l'une des tables dressées par le P. Genevois on compte 137 types et figures de Marie.

(2) M. Mellet, O P., *Essai sur la Mariologie de saint Albert le Grand, La Sainteté de la Mère de Dieu.* Thèse de doctorat en théologie présentée devant les Facultés catholiques de Lyon. Lyon, Bosc et Riou, 1935, in-8, 142 pp.

Il n'est que juste de joindre ce travail aux deux précédents. Son objet était d'étudier, d'après le Docteur de Cologne, la sainteté de la Mère de Dieu, mais la présente publication, outre une brève introduction sur les œuvres mariologiques d'Albert et un essai sommaire sur les sources de sa doctrine, ne comprend qu'un des chapitres de la dissertation, celui qui a trait à la sainteté négative de la Vierge, à sa préservation du péché. Comme bien on pense la question la plus débattue est celle du péché d'origine ; sa transmission, le fait que Marie l'aurait nécessairement contracté pour en être aussitôt purifiée, tels sont les problèmes abordés. Ils le sont avec beaucoup de netteté, de franchise et de sens théologique. L'auteur a pris soin de distinguer les principaux courants doctrinaux issus de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bernard, il marque leur influence respective sur la pensée d'Albert et compare cette dernière avec les positions de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin. La monographie, étant données la complexité des problèmes et l'abondance des opinions théologiques, sera jugée un peu rapide, mais son dessin, réduit à l'essentiel, est ferme à souhait, sans superfluités, on semble bien aller jusqu'au fond du débat. Un grand effort de clarification a été apporté dans une matière passablement obscure, le résultat atteint se recommande à l'attention des théologiens.

Du point de vue spirituel, qui est ici le nôtre, on remarquera le caractère parfaitement réaliste, on pourrait même dire, en un sens, matérialiste, de la théologie du péché originel et de ses conséquences telle que l'ont élaborée les Maîtres médiévaux. On les voit travailler en pleine substance humaine, sans illusions sur l'état de l'humanité déchue. Notre époque n'est plus habituée à ces crudités, elles ne sont pas sans nous choquer un peu, mais les ombres du contexte font ressortir avec plus d'éclat la blancheur virginale de Marie. Où abondait le péché, dans la transmission même du péché, la grâce fut surabondante ; la racine de Jessé s'est ornée d'une Fleur merveilleuse de pureté et de sainteté, tous les siècles l'ont proclamée bienheureuse. C'est une joie d'entendre, dans ce concert, la voix mâle et vigoureuse d'Albert le Grand.

H.-D. S.

Quelques livres anglais de doctrine mariale

On ne peut observer avec quelque attention le courant de la vie catholique en Angleterre sans y constater les progrès de la dévotion envers Notre-Dame. Trois ouvrages récemment parus nous semblent manifester ce progrès de façon d'autant plus révélatrice qu'ils traduisent à la fois l'effort des théologiens et la piété des fidèles.

Le premier de ces ouvrages *The Mother of Christ* (1), essai de synthèse théologique, se présente comme une *Somme*, accessible au grand public, de tout ce qui concerne la Très Sainte Vierge. Dans une intéressante et suggestive préface, l'auteur expose son dessein qui est « de présenter la théologie mariale dans son ensemble ». Dessein nouveau, car aucun autre ouvrage anglais ne traite à la fois de théologie et de piété mariale, en étudiant « le rôle assigné par Dieu à sa Sainte Mère dans l'économie de la Rédemption et de la sanctification du monde ». Ce que le R. P. O. R. Vassall-Philips veut proposer aux fidèles n'est rien autre que « l'enseignement traditionnel de l'Église catholique tel qu'il nous a été transmis à travers les âges » à partir des Pères grecs et latins « en qui se trouvent l'authentique tradition et l'authentique sentiment catholique au sujet de la Sainte Vierge ».

On sait que nos frères séparés reprochent volontiers à l'Église catholique d'avoir inventé de toutes pièces, envers la Mère de Dieu, une dévotion dont on ne trouve, prétendent-ils, aucune trace dans le Nouveau Testament. C'est pourquoi l'auteur met, avec raison, l'accent sur cette vérité que la dévotion à Notre-Dame a ses racines dans l'enseignement des Pères les plus anciens, dans les Évangiles eux-mêmes. Il n'existe aucune solution de continuité, en effet, entre

(1) Burns Oates & Washbourne, Londres.

l'enseignement de saint Jean sur la vocation sublime de Marie, et celui de saint Ambroise et de saint Bernard; pas plus qu'entre la doctrine de saint Bernard et celle de saint Alphonse de Liguori touchant l'intercession efficace de Marie auprès de son divin Fils. La dévotion à Marie fait *donc* corps avec le christianisme tout entier et doit être acceptée ou refusée en bloc avec le christianisme tout entier.

L'auteur reconnaît d'ailleurs avec une entière loyauté combien il est difficile pour nombre de ses compatriotes imprégnés, peut-être à leur insu, de l'esprit de libre examen, d'admettre « en bloc » le christianisme intégral, y compris la dévotion à Notre-Dame; mais il n'en montre pas moins « les conséquences » de cette attitude, qui émiette les dogmes et divise les confessions protestantes. Son livre s'adresse donc aux chrétiens déjà catholiques ou à ceux qui le deviendront et qui ont des « oreilles intérieures » pour entendre. « Jésus-Christ est Dieu; Marie est sa mère : l'Église proclame avec toutes leurs conséquences ces deux sublimes vérités, indissolublement unies dans l'Évangile de Dieu. »

Une indication des sources et un index de références complètent utilement cet ouvrage auquel on ne peut que souhaiter une large diffusion parmi le public de langue anglaise.

*
* *

En même temps que ce courant de réflexion et cet effort de synthèse théologique se marque aussi, chez nos frères anglais, un courant de dévotion populaire envers Marie. Le livre du R.P. Keller, *Maria Sanctissima*, en fait foi (1). Ce recueil, traduit de l'allemand (*Maria Geschichten*) présente 150 récits de faveurs spirituelles et temporelles accordées par Marie. Le traducteur espère « que la simplicité familière de ces récits, tous authentiques, plaira au public anglais plus amateur de faits que de théorie », et ramènera dans les âmes tièdes et endormies une réelle et filiale dévotion envers la Mère de Dieu.

(1) *Maria Sanctissima*, par le R. P. J.-A. Keller. 1 vol. Burns Oates & Washbourne, Londres.

*
* *

Enfin le livre du R. P. Jarrett sur Notre-Dame de Lourdes (1), où se montre si bien le caractère réaliste, affectif et pratique de la piété anglaise, paraît répondre au désir des lecteurs à qui l'ouvrage du P. O. R. Vassall-Philips serait moins accessible et qui voudraient cependant nourrir leur dévotion d'un aliment plus substantiel que les simples récits du P. Keller. Le volume renferme neuf sermons sur le *Salve Regina*, prêchés par le R. P. Jarrett dans l'église Notre-Dame-de-Lourdes à New-York (février 1933). Ces sermons, où l'auteur suit pas à pas le *Salve* sont, à vrai dire, des méditations parlées plutôt que des sermons. Appuyées sur une théologie solide, simples mais riches d'expérience humaine, elles ont une allure directe, un tour rapide et familier parfois saisissant dans ses brusques raccourcis.

L'accent est mis sur le rôle de Marie dans l'histoire du monde et la vie de chacun de nous. Notre époque est en pleine crise; nos existences sont chargées d'inquiétudes et d'épreuves, alourdies par le péché. Recourons à Marie. Mais quel secours lui demander, sinon un accroissement des vertus théologales en notre âme, un courage capable de tout affronter, un esprit héroïque à la ressemblance du sien?

Ce petit livre mérite d'être lu de près, il aidera les chrétiens qui le méditeront à mieux aimer Notre-Dame et à s'unir plus étroitement à son divin Fils.

C. Laurain-Lecreux.

(1) R. P. Bede Jarrett, O. P. *Our Lady of Lourdes.* 1 vol. in-12. Burns & Oates, Londres.

Une traduction allemande des « Sources » de Gratry [1]

Il ne s'agit sans doute ici que de la traduction allemande d'un ouvrage de Gratry bien connu du public français : *Les Sources*. Nous sommes heureux cependant de signaler cette traduction comme un signe de l'intérêt qu'on prend dans les milieux catholiques allemands aux publications anciennes ou récentes venant de l'étranger et spécialement de France : que l'on songe seulement à l'authentique succès que notre Claudel a remporté là-bas, tant en français que dans les excellentes traductions qu'en a données R. Grosche. Le P. Scheller, l'auteur d'un bel ouvrage sur le Sacerdoce du Christ, s'est donc attaché depuis plusieurs années déjà à rendre Gratry accessible à ses compatriotes, et voici un nouvel opuscule fort bien présenté; l'exactitude n'a d'ailleurs pas empêché que quelque chose de l'émotion qui animait Gratry passât dans la traduction.

Nous souhaitons le succès de cette entreprise; et nous nous réjouissons en même temps d'apprendre que se prépare chez les dominicains allemands la traduction de l'œuvre du P. Gardeil.

V. G.

(1) A. Gratry. *Einführung in die Pflichtenlehre*. Traduit par J.-M. Scheller, O. P. Paderborn, Schöningh, 1935.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XLV

OCTOBRE 1935-DÉCEMBRE 1935

Études

E. Assemaine. — L'auteur de l'*Imitation* et la tradition manuscrite . . . . . [36]
J. Dagens. — « L'état et la grandeur de Jésus » : M. de Bérulle . . . . . [1]
H. Dondaine. — A propos des missions et du salut des infidèles. . . . . [121]
Fr. Florand. — La doctrine spirituelle de Chardon (III) [22], (IV) [100]
Ch.-V. Héris. — Perfection épiscopale et perfection sacerdotale . . . . . [129]
O. Leroy. — La splendeur corporelle des saints . . . [65], [139]
M. Mellet. — La vie sacramentelle de Notre-Dame d'après saint Albert le Grand . . . . . [161]
P. Régamey. — La componction du cœur . . . (III) [8], (IV) [86]

Chroniques et comptes-rendus

G.-L. Dantinne. — L'art de prier de Guillaume d'Auvergne. [62]
C. Laurain-Lecreux. — Quelques livres anglais de doctrine mariale . . . . . [187]
I. Mennessier. — Notes bibliographiques de théologie spirituelle . . . . . [127]
P. de Puniet. — Chronique de liturgie : l'ancien rit romain. [50]
H.-D. Simonin. — La doctrine mariale de saint Albert le Grand . . . . . [183]
V. G. — Une traduction allemande des « Sources » de Gratry. [190]

Bibliographie

J. Beilliard. — Directoire pratique du chant liturgique précédé des instructions pontificales . . . . [59]
D. Buenner. — L'ancienne liturgie romaine. Le rit lyonnais. [55]

L. Capéran. — Le problème du salut des infidèles. Essai historique . . . . . [121]
Ét. Carton de Wiart. — « De peccatis et vitiis ». . . . . [128]
F. Cuttaz. — Les effets du baptême . . . . . [127]
N.-M. Denis et R. Boulet. — Romée ou le pèlerin moderne à Rome . . . . . [60]
M.-M. Desmarais. — Saint Albert le Grand, Docteur de la médiation mariale . . . . . [183]
W.-H. Frere. — « Studies in the early Roman liturgy ». I : The Kalendar. . . . . [52]
M.-A. Genevois. — Bible mariale et Mariologie de saint Albert le Grand . . . . . [183]
A. Gratry. — « Enif ührung in die Pflichtenlehre », trad. J. M. Scheller, O. P.. . . . . [190]
A. Hanin. — La législation ecclésiastique en matière de musique religieuse . . . . . [58]
Mgr Hartmann. — « Institutiones Theologiae pastoralis usui FF. Min. Capuccinorum accommodate ». [127]
B. Jarrett. — « Our Lady of Lourdes » . . . . . [189]
J.-A. Keller. — « Maria sanctissima ». . . . . [188]
Th. Klauser. — « Ein Kirchenkalender aus der römischen Titelkirche der heiligen Vier Gekrönten ». [54]
O. Lemarié. — Études de psychologie religieuse. . . . . [128]
M. Mellet. — Essai sur la mariologie de saint Albert le Grand. La sainteté de la Mère de Dieu . . . . . [184]
Fr. Mugnier. — La Passion de Jésus-Christ d'après saint Thomas d'Aquin . . . . . [127]
M. de Poncheville. — Collines de Rome . . . . . [61]
A. Ryckmans. — Le problème du mal . . . . . [128]
O. R. Vassal-Philips. — « The Mother of Christ » . . . . [187]
M. Verrièle. — Le surnaturel en nous et le péché originel . [127]
J. Wehrlé. — Sous la lumière du Christ. . . . . [128]

Le Gérant ; E. Aubin Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

OCT 1 9 2000

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.